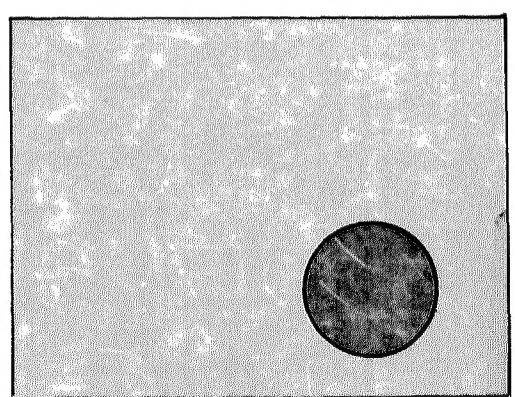
سلسلة ابحاث

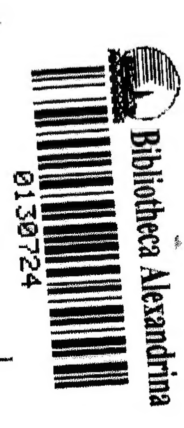
عصر العقل

(فلاسفة القرن السابع عشر)

ستيوارت هامبشر



ترجمة: د. ناظم طحان





عصر العقل

* عصر العقل : ستيوارت هامبشر

* ترجمة د. ناظم الطحان

* الطبعة الثانية ١٩٨٦

* الناشر :
دار الحوار للنشر والتوزيع - سورية - اللاذقية
ص.ب ١٠١٨ - هاتف ٢٢٣٣٩

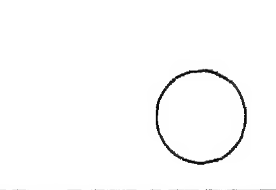


سلسلة ابحاث ٥

عصر العقل

(فلاسفة القرن السابع عشر)

ستيوارت هامبشر



ترجمة: د. ناظم طحان



مقـــدمـــة

ينبغي للمرء أن يقرأ مؤلفات الفلاسفة الكبار كلها اذا أراد فهمهم فهماً كاملاً . ويصح هذا بالنسبة للفكرين المنهجيين بوجـه خاص مثل سبينوزا . وقد اعتمدنا هذا الكتاب ليكون مقدمة لفلسفة القرن السابع عشر فقط . إذ ربما شجع هذا القراء على الانصراف الى مطالعة المؤلفات الأصيلة ذاتهـا .

وعلى أي امرىء يريد التعمق في فهم الإسهام الدائم لذلك العصـر في الفلسفة أن يقرأ المؤلفات التالية بكاملها وهي :

هوبز	Hobbes	:	اللوثيـان(١) Leviathan
ديكـارت	Descartes	:	رسالة في المنهج ، والتاملات الســت ، والرد على الاعتراضات .
سبينوزا	Spinoza	:	الأخلاق ، واصلاح العقل ، والرسائل .
لايبنتز	Leibniz	:	رسالة في الميتافيزيقا،ورسائل الىارنولد، محـاولات جديدة في العقل البشـري ، ومـراسـلات كـلارك ـ لايبنتـز ، والمونادولوجيـا ، والأصـل النهائـي للأشياء .

(١) اللوثيان كلمة تطلق على وحش بحري يرمـز للشر في الكتـاب المقدس ، ويستخدمه هوبز للدلالة على الدولة ذات النظام الديكتاتوري .

وكذلك ما كتبه كبار المعلقين على تلك المؤلفات ، ومن ذلك فلسفة لايبنتز لبرتراند رسل Bertrand Russell مع الفصول الأولى من كتاب العلم والعالم الحديث لهوايتهد Whitehead .

فهذه المؤلفات الأصيلة الخالدة يحتاج كل دارس للفلسفة الى مطالعتها قبل أن يتأمل الفلسفه بنفسه . وإن بعضاً من المقتطفات التالية لا كلها يوضح نمو التفكير أكثر من أن يوضح مشكلات معلقة ، ويبين معظمها بجلاء قضايا ما تزال موضع نقاش ، ولو أن هذه المشكلات لم تعد تصاغ بالاسلوب ذاته . وقد حذفنا الشيء الكثير ، وبخاصةمماسمينا آنفاً من مؤلفات وهي ما تزال ذات أهمية فلسفية فعالة وإنما تم حذفها لضيق المجال هنا فقط .

وتقع مسؤولية ترجمة المقتطفات التي نشرت هنا عن ديكارت ، وباسكال ، وسبينوزا ، ولايبنتز من اللغة الاصيلة التي كتبت بها على عاتق الناشر ، وقد استخدمنا عدة ترجمات بقصد الموازنة .



مدخل

الفلسفة فاعلية مستمرة للعقل البشري • وتقسيمها الى عصور تاريخية أمر تعسفي وغير واقعي الى حد ما • غير أن المرحلة التي تبدأ بغاليليو Galileo(١٥٦٤ — ١٦٤٢) وتنتهي بلايبنتز Leibniz (١٦٤٦— ١٧١٦) تتمتع بشيء من الوحدة • فهي تشهد ظهور العلوم الطبيعية، واستمرار أفول التصورات القروسطية عن المعرفة القائمة على مناهج أرسطو أفولاً كاد أن يكون نهائياً • فقد أكد العقل البشري تحرره من سلطة المناهج المدرسية في التفكير ، وتحديه لها في مجالات ومواضيع مختلفة طوال القرن السادس عشر • ولكن كان المصطلح ، والاسلوب وطريقة تأثر عقول الناس ، وتعبيرهم عن أنفسهم ، كانت ما تزال هي طريقة العالم القديم ، وليس طريقتنا الخاصة • والمرء يشعر بشيء من الطرافة حتى لدى مطالعة مكيافيلي ، وايرازموس ، ومونتين ، كما تبدو لنا اليوم ، وتؤلف حاجزاً بيننا وبينهم • فنواميس صلتهم بالموضوع ، واستنادهم الدائم الى سلطة اليونان والرومان القدامى ليس أمراً طبيعياً بالنسبة لنا • إن شعورهم بالحرفية ، واسلوبهم في عرض الحجة ليس اسلوبنا • وأهم من ذلك كله ، أن اللغات القومية لم تكن قد أرست القواعد من كيانها في أي شكل مألوف منا كأدوات طبيعية للتفكير المجرد • ويستطيع المرء أن يلاحظ الانتقال التدريجي من اللاتينية الى الفرنسية والانكليزية كأداتين للتفكير الفلسفي طوال القرن السابع عشر • ففي

مطلع القرن السابع عشر كانت اللاتينية ما تزال اللغة الدارجة التي لا مناص منها في عالم المثقفين • ويبدو أن الأفـراد حتى النابغين منهـم كبيكون Bacon وهوبز Hobbes ، فيما بعد ، كانوا ينافحون ضـد الطابع الشعري المشخص في لغتهم عندما كانوا ينصرفون الى المناقشة المجردة باللغة الانكليزية•فسبيل الجدل متنقلاً من تعبير لآخر لم يمهد بعد عن طريق قرون من الاستعمال ، كما كان ممهداً عندما كانوا يعودون أدراجهم الى اللغة اللاتينية • ولهذا السبب ، بين أسباب أخرى ، يعـد ديكارت Descartes (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) بشكل طبيعي ، وبحق ، أول فيلسوف كبير حديث ، وأول السلسلة التي تستمر دون انقطاع حتى يومنا الحاضر • فقد ابتدع اسلوبا للجدل المجرد كان واضحاً ، بسيطاً ، قـد تخلص من المصطلح المدروس اللاتيني ، وأضحت الفلسفة جزءاً خاصاً مـن الادب الفرنسي ، وأمست اللغة الفرنسية بؤرة الحضارة الاوروبيـة •

والفلسفة بحث حر في حدود المعرفة الانسانية ، وفي أعم المقولات التي يمكن تطبيقها على التجربة والواقع • ويتوقف شرط الفلسفة في أي زمان ، في الاساس ،على فاعليتين مترابطتين ،ولكنهما قابلتان للتمييز من فاعليات العقل البشري وهما المعتقد الديني والاخلاقي من ناحية ، والبحث عن المعرفة الوضعية مـن ناحية أخرى • فعندما يقوم معتقد ديني ، وتثبت جذوره ، ويغدو غير قابل للتحدي بوجه عام ، توضع حدود ضيقة للبحث الحر وهو الفلسفة • وحيثما يوجد عدم الاستقرار، أو الصراع في المعتقد الديني والاخلاقي ، فان المسائل الفلسفية تطرح نفسها بالحاح خاص ، وتكون عرضة أكثر للبحث الحر • ولقد كان القرن السابع عشر عصر صراع ديني ، كان فيه من الواجب الدفـاع

باستماتة ضارية عن اللاهوت المسيحي في غالب الاحيان ، وفي شكل ما من أشكاله العديدة . وكانت الوحدة العقائدية في أوربا الغربية قد اختفت ، وكان كل امرىء مفكر يعي هذا التغير . وفي الوقت ذاته ، بدا البحث عن المعرفة الوضعية وكأنه يدخل مرحلة جديدة ذات حيوية جديدة . إذ فتح غاليليو ، وكوبرنيكوس ، وكبلر ، وآخرون كثيرون مجالات جديدة في المعرفة الطبيعية . وعلى نحو تدريجي ، غدا جلياً أن العمليات الطبيعية يجب أن تعلل بقوانين الطبيعة وأن يعبرعنها بحدود كمية . وظهر أن مفتاح فهم الطبيعة يوجد في تطبيق الرياضيات ، وفي مناهج قياس دقيقة . وبدأ يظهر أن التصور الارسطي للطبيعة كمنظومة أو نسق تسلسلي للانواع تتميز بفروق وصفية أساسية تصور غير كاف ، ومعذلك فان المنطق الذي درس عدة عصور في جميعمدارس أوربا ما يزال يتوقف على هذا التصور للطبيعة . لقد كان منطق القياس الذي جعل القياس وكأنه الموضوع النموذجي للنقاش ، والتعبير السليم عن المعرفة . فاذا كانت كل السينات عينات فان س هي ع . وقد اتخذت هذه الصيغة في المناقشة نموذجاً للاستدلال العقلاني في العلوم . وكان يطلب من العلوم أن تصل الى تعاريف تقرر ماهية الاشياء من أنواع مختلفة وخواصها الاساسية . فالتعريف ، والماهية ، والجوهر ، والصفة، والخواص الاساسية ، والخواص العرضية هي المدلولات المركزية للفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) المشتقة في نهاية الامر منأرسطو .

فان أردنا فهم النظام الطبيعي كمتحف الله للاشياء ، والمخلوقات التي انقسمت أبدياً إلى أنواعها فان هذه هي المدلولات الملائمة لتنظيم المعرفة الطبيعية . ولكن اذا أردنا فهم الطبيعة على أنها تجل لقوانين طبيعية دقيقة رياضياً فان هذا المنطق يصبح غير كاف ، وضيق مفرط في ضيقه .

ويغدو التقسيم الى أنواع عن طريق الفروق الكيفية المدركة أمراً لا علاقة له بالموضوع ، وليس له مكان هام في تنظيم المعرفة العلمية . فهناك حاجة الى منطق يرينا أشكال البرهان الرياضي ما دام على المعرفة الطبيعية أن تأخذ شكل البرهان الرياضي قدر الامكان . اذ ينبغي أن يكون العلم الطبيعي مجرداً وعاماً ، ما أمكن ذلك ، فلا يكترث بالتمييزات الكيفية . ولا تقدم قوانين الحركة والتغير تعليلا للظواهر الا اذا صيغت في أعم الحدود الممكنة ، ويجب ألا تنطبق على نوع خاص ، متميز كيفياً ، بل على العالم الطبيعي دون تحديد . ولهذا فقد انقاد علماء الميتافيزيقا الى عرض الموضوع الذي تنطبق عليه قوانين الطبيعة كجوهر وحيد ، غير متميز ، أسموه المادة أو الامتداد . ويجب تعليل جميع التغيرات على أنها تغيرات في الحالة من حيث الاساس ضمن منظومة وحيدة من المادة أو الاشياء الممتدة ، وليس للتغيرات الكيفية الظاهرة لحواس الانسان من علاقة بالفهم الحقيقي لحركات الاشياء المادية .

ونجد شكلاً آخر لهذه النظرية عن الطبيعة ، عند ديكارت ، وسبينوزا ولايبنتز وهم أعظم فلاسفة العصر . وجميعهم يتفقون على رفض منطق أرسطو في معظمه ، وكان ما يزال يدرّس في المدارس كشيء لا علاقة له بالتصورات العلمية الحديثة عن الكون . كما رفضوا جميعاً أحكامنا العادية عن الادراك ، والمفردات التي نعبر بها عنها كمفردات غير كافية لتصور الواقع . وأجمعوا على أن قضايا الفيزيقا الرياضية تقابل أكثر من غيرها المقدمات النهائية للطبيعة . ولكنهم اختلفوا في التفسير الوضعي الذي يقدمونه عن التكوين الأخير للواقع .

وينبغي أن تتذكر ، أنه لم يكن حتى وفاة نيوتن وبعده خط واضح

معترف به عامة للتمييز بين الفلسفة والعلوم الطبيعية • وكان مصطلح « الفلسفة الطبيعية » هو الحد المشترك الذي يمكن أن يحيط بما نستطيع أن نطلق عليه « ميتافيزيقيا » ، وما يمكن تسميته «بالفزيقا» • فديكارت ولايبنتز لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الضيق الحديث فقط بل كانا شخصين ممتازين في تاريخ الرياضيات والعلوم • وكان جزءاً من وظيفة الميتافيزيقيا اقتراح اشكال من التعليل ، ومنظومة المفاهيم التي ينبغي أن يستخدمها العلماء والباحثون في الطبيعة • وفي مؤلفات ديكارت ولايبنتز كانت مسائل الفيزيقا النظرية ينبغي أن نضعها متشابكة مع المسائل الفلسفية الخالدة • وقد وضع كل من ديكارت ، وسبينوزا ، ولايبنتز اقتراحاته الخاصة حول طبيعة المكان ، والتركيب الأساسي للأجسام • ولو قرأناها الان فقد نشاء أن نهمل تلك الاجزاء من نظرياتهم والتي تقع اليوم ضمن مجال العلوم التجريبية ، تبدو نظرياتهم علماً ذهب زمانه جزئياً على الاقل ، وقد نهتم في معالجتهم للمسائل الفلسفية الخالدة فحسب • وهي المسائل التي لا تمكن معالجتها كمسائل تجريبية ، ولا يمكن أن تقع تحت اسم أي من العلوم الخاصة • ولكن أن نأخذ بعين الاعتبار دوافعهم في بناء فلسفة طبيعية تأملية في معظمها وهذه لم تكن عديمة النفع في ذلك الحين •

ولقد كانت الفلسفة دوماً أوسع من الفلسفة الطبيعية ، وأكثر من فلسفة العلوم • اذ حاول جميع الفلاسفة العظام تقديم تفسير لا للنظام الطبيعي وحده بل لمكانة الانسان في الطبيعة ، ويجب أن تحمل نظرية المعرفة الانسانية وحدودها مستلزمات عن المقاصد الانسانية ، والغايات الانسانية • وعلى نظرية النظام الطبيعي أن تقترح جواباً ما عن مسائل الخلق ، وأن تحمل بذلك بعض المستلزمات عن وجود الله وطبيعته •

ففي القرن السابع عشر كانت بداية الصراع الحديث أو الصراع الظاهر بين العلم والدين • فقد أدانت الكنيسة غاليليو Galileo لنقضه نظريات أرسطو الرسمية عن حركة الاجسام • واكتشف كوبرنيكوس Copernicus وكبلر Kepler الطبيعة الحقيقية للمنظومة الشمسية ، وترك علم الكونيات Cosmology القروسطي المسيحي دون أساس • فتبين أن الأرض ليست مركز الخليقة ، بل جزءاً صغيراً جداً منها في حدود المكان الفيزيقي • ولم يغد هذا الاكتشاف أمرا معروفاً فوراً لتثقيف الناس بوجه عام ، بل اقتصر في البداية على حلقة ضيقة من فلاسفة الطبيعة ، ورفضه كثير منهم بما في ذلك بيكون Bacon • ولكن كان من الواضح أنه اذا غدا هذا الامر معروفاً ، واذا لم يكن بالامكان رده لأسباب عقلية عديدة فان التفكير المسيحي الشعبي ، وتصور الكون الذي يسلم بصحته كل امرىء سوف يتزعزع في نهاية الامر • وستتجاوز آثار ذلك عالم المثقفين فيشعر به كل انسان متعلم مهما كان اهتمامه بالعلم ضئيلاً • وعندها قد يلزم بالتفكير بمكان الانسان في الخليقة على نحو مختلف ، فكانت نهاية كوبرنيكوس كنهاية غاليليو فأدانته الكنيسة • ولكن تبين أنه لم يعد بالامكان قمع الحقيقة فترة طويلة ، وكان لمفكرين مسيحيين عظيمين هما باسكال Pascal وديكارت Descartes رد ناجع ، الى حدما ، على هذا التحدي • ولم يكن باسكال فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة ولهذا لم نعرض له الا من خلال جزئين قصيرين في هذا الكتاب • اذ لم يحاول تقديم تفسير متماسك لمدى المعرفة الانسانية الممكنة أو للنظام الطبيعي ، أو حتى لواجبات الانسان الأخلاقية • وأظهر في رسائله الريفية Lettres Provinciales ، والافكار Pensées ما ينبغي أن يكون عليه موقف العقيدة المسيحية ، عندما يدرك الناس ، كما ينبغي أن يفعلوا

ذلك ، أنه لا يمكن الاجابة عن أي من المسائل الفلسفية النهائية بواسطة العقل البشري • وكما اقترح مونتين Montaigne ليس هنـــاك من يقين معقول في المعرفة الانسانية • ولقد بحث باسكال عن ذلـــك اليقين ووجد يقيناً أخلاقياً يائسا في حقيقة الوحي المسيحي • فالكون واسع والناس فيه ضئيلون من الناحية المادية • وتكمن عظمتهم في أنهم وحدهم يمتلكون أرواحاً ويستطيعون الاعتراف بعدم كفايتهم،وباتكالهم على الله • وكان باسكال ريبياً أزاء المشكلات الفلسفية ، فأهمل ، الى حد الهراطقة ، العقلية التي يفترض أنها تثبت أو تبرر اللاهوت المسيحي • ولكنه بين بتبصر سيكولوجي عظيم كيف يمكن للمسيحي أن يعتبر كل المعرفة الدنيوية ، في نهاية الامر ، عابثة ولا علاقـــة لها بحاجاتـــه الروحية الحقيقية أيضاً •

لقد كان ديكارت Descartes كاثوليكياًمخلصاً،وفيلسوفاًمنهجياًوجد مكاناً في مخططه لحقائـــق اللاهـــوت المسيحي ، والفيزيقا الرياضية • وكـــاان من الواجـــب البرهـــان علـــى ضرورة وجـــــود الله قبـــل امكـــان التسليـــم عـــن يقـــين بأيـــة معرفـــة انســانية ، وقبـــل بعض البراهين التقليدية لوجود الله • فعالم الاشياء الممتدة منفصـــل كل الانفصال عن عالم الارواح التي تفكر • والاسباب التي تعمل في العالم الواحد لا يمكن استنتاج آثارها استنتاجاً مباشراً فيالعالمالآخر • والكائنات الانسانية ، كائنات مركبة وهي نقاط التقاء العالمين • فهي جزئيا عقول تفكر ، وهي جزئيا أيضا أجساد تحكمها القوانين الكلية في الفيزيقا • وخلافا لسبينوزا Spinoza ، لم يهتم ديكارت في مؤلفاته المنشورة بالمسائل الاخلاقية،بل كان اهتمامه بالفلسفة الطبيعية• وحتى في فلسفة الطبيعة كان مستعداً لأن لا ينشر النتائج التي يصل اليها

اذا كانت لا توافق عليها الكنيسة • وتبدو فلسفته بكاملها ، مهما كان مقدار عدم تماسكها ، كتفسير لموقع الانسان في الطبيعة ، وحلا وسطا بين مزاعم الفيزيقا الرياضية ومزاعم اللاهوت المسيحي • ولهذا قبلت فورا كتفكير متقدم في ذلك الحين، وسادت عصرها حتى نشرت «مقالة» لـــــوك Locke • وقد تزايد اندماج التفكير الوضح ، والبرهان العقلي مع المنهج الديكارتي في تحليل الافكار المركبة الى مقوماتها البسيطة ، واستنتاج النتائج من أبسط القضايا البديهية على نحو مـــا يتـــم في الرياضيـــات البحتة •

وكانت ظروف الفكر في انكلترة عقب الاصلاح ، مختلفة اختلافـــاً واسعاً عما هو الحال في فرنسا ، وكان القرن السابع عشر عصر «السيطرة الفرنسية» في التفكير والسلوك • وعندما نشرت «مقالة» لوك انتشر التفكير الانكليزي ، والاختبارية الانكليزية عبر القنال الانكليزي وكونت أساس التفكير الراديكالي في أوروبا كلها في القرن الثالث عشر ، اذ كان بيكون Bacon شخصية أوروبية في بداية العصر ، ومرجعا لكل فيلسوف في ذلك العصر ، وكان آخر فيلسوف لعصر النهضة أكثر مما كان أول فيلسوف للقرن السابع عشر • فلم يمنح الرياضيات المكان الاهـــم في تنظيم المعرفة الطبيعية • ويمكن تسمية القرن السابع عشر في تاريــــخ الفلسفة « عصر العقل » حقاً ، لان معظم الفلاسفة العظام في ذلك العصر تقريباً قد حاولوا ادخال صرامة البرهان الرياضي في جميـــع ميـــادين المعرفة بما في ذلك الفلسفة نفسها • وان شكل البرهان الفلسفي عند ديكارت ، وسبينوزا ، ولايبنتز برهـــان استنتاجي ، وقبلي Apriori في معظمه • وقد كان قصدهم البرهان على صحة نتائجهم حول مكونات الواقع النهائية ، وحدود المعرفة الانسانية ، كما يبرهن على النظرية

الرياضية • وقد أقنع كنط Kant ، وهيوم Hume معظم الفلاسفة منذ وقت طويل ، وبخاصة الفلاسفة الانكليز ، والامريكيين أن المتافيزيقا الاستنتاجية ، من هذا النوع ، ينبغي أن تكون ميتافيزيقا جوفاء ، لا محتوى لها ، وأنه لا يمكن اقامة نتائج عن الطبيعة النهائية للاشياء عن طريق البرهان القبلي Apriori وحده • وفي السنوات الثلاثين الاخيرة ، وضعت امكانية أي بناء فلسفي منهجي موضع التساؤل على أساس أن على الفلسفة أن تهتم بتحليل المفاهيم ، ومعاني الكلمات لا بتوكيد الوجود أو انكاره • وربما أعاد تغير ما في طبيعة المسائل العلمية ، أو تصور النظرية الفيزيقية ، أو في دراسة اللغة نفسها ، في وقت ما ، خلق الحاجة الى الفلسفة المنهجية ، وقد يأتي يوم يبدو فيه التركيب التأملي السبيل الوحيد لفهم أشكال جديدة للمعرفة، وجعل العلاقات بينها واضحة كما هو الحال في القرن السابع عشر • وخلال ذلك الوقت ، قرىء ديكارت ، ولايبنتز ، وسبينوزا لا كشخصيات مكونة للتفكير الادبي فقط بل بسبب غنى تحليلاتهم للمفاهيم ، على تنوعها التي يعتمد عليها تفكيرنا أيضاً ، وبسبب تحليلاتهم للمعرفة واليقين ، والظاهر والواقع ، والوجود ، والهوية ، والحرية ، والضرورة ، والعقل والمادة ، والاستنتاج ، والتجربة • وهذه المسائل مع غيرها هي المسائل المستمرة للفلسفة والتي تعرضها هي نفسها بأشكال جديدة في كل عصر • وأفضل سبيل لمعالجتها هو النظر كيف عرضت ذاتها على أعاظم مفكري الماضي •

الفصل الأول

بيكون Bacon

ولـد بيكـون Bacon في لندن عام ١٥٦١ من عائلة ترتبط من طرفيها بالبلاط والحكومة ، وقدر له أن يشغل وظائف كبيرة دومـاً • درس القانـون فـي Ghay's Inn وسـعى الـى الوظيفـة والترقيـة عـن طريق عمـه وليـم.سيسل William Cecil • ولمـا فشل في الحصول على الترقية التي كان يريدها من سيسل ارتبط بأرل اسكس Earl of Essex الذي عينه نائباً عاماً سنة ١٥٩٣• ولكن الملكة الزابيت رفضت قبوله لهذا المنصب بعد تردد طويل • وعندمـا فشل عصيان اسكس المسلح كان بيكون أحد المتهمين • وبعد وصول جيمس الاول الى العرش بدأ تقدم بيكون نحو السلطة • فقلد وسام الفروسية عام ١٦٠٣ ، وتزوج وارثة غنية عام ١٦٠٦ ، وعين عام ١٦٠٧ نائباً عاماً مساعداً ثم نائبا عاما سنة ١٦١٣ • وبوصفه صديقا لجورج فيلييرز George Villiers ، أحـد المقربـين من الملـك جيمس ، فقد أصبح عضواً في المجلس الخاص عام ١٦١٦ ، ثم خازناً عام ١٦١٧ ، وأخيراً وزيراً للعدلية ثم منح لقب البارون فيرولام Baron Verulam عام ١٦١٧ • وفي عام ١٦٢١ أعطي لقب فايكونت سـانت ألبـانس ـ

Viscount St. Albans • ولكنـــه عندمـــا فقـــد الحظـــــوة اتهـــم بقبول الرشاوي ، وحرم من جميع مناصبه ، وبعد سجنه مـــدة قصيرة تقاعد في الريف وتوفي عام ١٦٢٦ •

ويقف بيكون خارج دائرة فلاسفة القرن السابع عشر العظام ، اذ ينتسب في الروح والنظرة الى القرن السادس عشر أكثر ممـا كـان ينتسب الى عصر الفيزياء الرياضية الحديثة ، والى النزعة العقلانيـــة في الفلسفة • وعلى خلاف ديكارت لم يكن يمتلك أية رؤية في تطبيق الرياضيات في دراسة الطبيعة ، ولم يقم باسهام خالد في تحليل المفاهيم أو مقولات التفكير المختلفة • غير أنه كان لمؤلفيــــه العظيمين الاداة الجديدة Novum Organum (١٦٢٠) وتقدم الثقافة Advancement of Learning تأثـــيراً هائـــلاً فـــي أوروبـــا كلهـــا ، وأصبـــح اسمه رمزاً للمنهج الاستقرائي في العلم • فقد كان مفكراً نصف قروسطي في تصوراته ونصف حديث ، مرهفاً ، متعدد الاهتمامات منتجـاً • وفي كتاباته عظمة واضطراب كما في حياته • كان عقلــه مليئـاً بالمشروعات ، والثقافات المتنوعة ، وكانت لديه شهية حادة للاحساســات الجديـــدة وضروب الفضول • وتظهر مقالاته الشهيرة دقته وسمو ثقافته • ولكننا لا نجد لديه حساً قوياً للارتباط بالموضوع في البرهان المجرد ، وحب المنطق ، الذي نجده لدى كبار الفلاسفة ، وعند أرفعهم جميعا ، عند ديكارت وسبينوزا ولايبنتز اذ يستوقف اللون عينه ، وأشياء متنوعة مشخصة في الطبيعة قبل أن يتابع برهاناً متابعة كافية خلال العموميات• وبعبارة موجزة ، كان يغلب عنـــده مزاج العـــالم الطبيعي على مـــزاج الفيلسوف •

نادى بيكون مثل ديكـــارت بنهج جديـــد في العـــلوم ، غير أن

منهجه ، خلافاً لمنهج ديكارت ، لم يكن يستلزم محاكمة قبلية لحقائق لا يمكن الشك فيها • دعا الى منهج اختباري تجريبي محض ، يبدأ بملاحظة أشياء ، وحوادث خاصـة ، ويتحرك نحو تعميمات أوسع فأوسع • وهذه القضايا العامة ، على خلاف قضايا الرياضيات ، يمكن اثبات خطئها بالتجربة • وعلى ذلك كان اهتمامه الرئيسي بالمنهج الاستقرائي الذي يصل المرء عن طريقه من ملاحظة الحوادث الى تعميمات احتمالية فقط ، اذ أسهم في المنطق الاستقرائي ، والمنهج التجريبي ، وله مكان دائم في تاريخ الفلسفة • وكان على هيوم Hume وميل Mill أن يسيرا قدماً بالاستقصاء الذي بدأه بيكون • فقد وجه انتباهه الى موضوعات أوسع من المناهج الاختبارية،والى وظيفة التعميم العلمي ، وتصميم التجربة المثمرة • واهتم « بالمدلولات » المستعملة في الابحاث الاختبارية ، وأوحى بأن على الفلاسفة أن يحللوا لغة العلم • فبعد الحصول على فكرة واضحة عن المفاهيم المستخدمة ، يمكنهم أن يستأصلوا ضروب الغموض تلك في اللغة،والتي تعيق الابحاث الاختبارية منذ البداية • وكانت عنده نظرية في التصنيف أيضا ، وفي المبادىء التي ينبغي أن توجهنا في التاريخ الطبيعي ، ووضع ثبتاً بالاشياء الطبيعية حولنا • فلا ينبغي أن نصنف الاشياء ببساطة على أساس أوجه التشابه السطحية فقط ، بل يجب أن نوجه انتباهنا الى تقسيمات الانواع تلك في الطبيعة والتي هي أبعد مدى ومنهجية • وكان مثل هذا المنهج الاساسي للتصنيف الذي أدخله Linacus عام ١٧٣٥ في علم النبات وبذلك قدم أسساً جديدة للمعرفة الطبيعية •

والمقتطفات التالية تضم أمثلة على نقده للمنطق (السكولاستيكي) المدرسي ولتوصياته الوضعية • فهاجم المنطق الارسطي من وجهات نظر

عديدة : أولا ، لانه يقوم على القياس ، ويركز الانتباه على استنتاجات لقضايا خاصة من قضايا أعم ، ويتجاهل مسألة كيفية الوصول الى هذه القضايا العامة . ثانياً ، يظهر بيكون أن التعميم من قضايا خاصة كما يتمثل في المنطق المدرسي متسرع وسطحي[1] . كذلك فان المنطق التقليدي غير كاف في تفسيره لتكون « المدلولات » والاصناف[2] . ثالثاً ، انه يعاني من نقائص أساسية أكثر وهي أنه منهج تسجيل لمعرفة سبق الحصول عليها[3] ، وليس منهج اكتشاف يوحي ببحث أبعد ولا يمكن أن يقود الى سيطرة عملية على الطبيعة[4] أو لاكتشاف علوم جديدة[5] .

يقترح بيكون Bacon ، بدلاً من هذا التركيز على تنظيم منسق لقضايا عامة وأمثلة خاصة في القياس ، منهجاً يكتشف تقريرات أحدث وأصدق عن الواقع . ويجب أن يستبدل منهج الاستقراء عن طريق التعداد البسيط ، أي وضع قوائم بما نراه يحدث معا في الطبيعة ، بطريقة تجريبية منهجية تعتمد على ضروب «الرفض والابعاد الصحيح» . والمثال البسيط على ذلك هو أننا اذا لاحظنا اقتران عناصر آ ، ب ، ج فلا يكفي أن نسجلها فقط ، ونواصل تسجيل وقائع خاصة الى ما لا نهاية ، بل على المرء أن يجري تجارب تبعد العناصر كلا بدوره بشكل منهجي ، وتمكننا من اكتشاف أن آ وحدها أو ب وحدها ضرورية لاحداث ج وليس آ و ب معاً على سبيل المثال . أو إذا وجد أنهما ضروريان

---

(١) انظر : الحكم القصيرة Aphorisms, 1,9,22,25.

(٢) انظر : Ibid. 4, 14.

(٣) انظر : Ibid., 12.

(٤) انظر : Ibid., 3,4,8.

(٥) انظر : Aphorism 5.

معاً فينبغي ايجاد عنصر مشترك أعم بفضله يعقبان دوماً بـ (جـ) • وهنا نرى الحاجة الى تحليل المدلولات وتصنيفها الذي يطالب بـه بيكون لأن العالم اذا اعتمد على ذخيرة من اللغة المشتركة ذات مـدى معـين يستخدم في تسمية آ و ب معاً فانه يعجز عن فصلها في عقله وبذلـك لا يفكر بالتجربة اللازمة •

وربما كانـت أعمـق ملاحظة لاحظهـا بيكـون هي أن علـى العالم أن يسلم بالقوة السامية للأمثلـة السالبة[1] • فـاذا وضـع تعميماً على الشكل التالي : « كما حدثت آ تحدث ب » فعليه دوماً أن يفتش عن حالة تحدث فيها آ دون ب ، فاذا وجد هذا المثال السـالب فعليه أن يبحث عن أكثر السبل خصبا في تعديل قانونه ، وألا يكتفي بادخال « تمييز كاف[2] » • ان جوهر الضلال يكمـن في الانتباه الى الامثلة الايجابية التي تدعم معتقدات المرء ، وعدم البحث عن أمثلـة مضادة • وأخيرا ، ينبغي أن يكون التعميم واسعا شاملا قدر الامكان، منسجما مع الوقائع المعروفة ، ومع بنيته الراهنة وألا يكون تعميمـا منفرداً ، اعتباطياً ، ومعزولاً»[3] •

فاذا لم نراع هذه المبادىء ، فقد تكون التعميمات قد صيغت لتتفق مع الوقائع المعروفة سابقا ، ولا تقود الى اكتشاف جديد • وهي عديمة النفع ما لم تمتلك قدرة منطقية أكبر من القضايا الخاصة التي استندت اليها ، أي ما لم تنطو على أن بعض الملاحظات سوف تتم خارج الميدان الذي اشتق منه التعميم • وهنا يلاحظ بيكون حقيقة أن اتساع التطبيق يكسب النظرية العلمية قوتها وفائدتها •

---

(١) انظر Aphorism 46.

(٢) انظر : Aphorism 25.

(٣) انظر : Aphorism 106.

ان ملاحظات بيكون على منطق الاستقراء ملاحظات تجريبية ، وغالبا ما يلفها المصطلح الغامض . ولكن توجد لمحات من منطق التجربة الذي شرحه ستورات ميل Stuart Mill شرحاً مفصلا . وقد أبرز بيكون بحق أهمية « استجواب الطبيعة » استجوابا منهجيا ، ومتابعة فرضية عامة لا مجرد تسجيل الوقائع الملاحظة على غير مبدأ ثابت . وربما كان اختبارياً مفرطاً في البساطة ، وكان منطقه ما يزال يسهل تطبيقه بسهولة أكبر على علوم التصنيف منه على الفيزياء . لقد كان أدنى من غاليليو Galileo وديكارت في رؤيته للمستقبل ، فلم يتنبأ بفيزياء المعادلات التفاضلية .

والمقتطفات التالية مقتبسة من طبعة جيمس سبدينغ James Spedding والاول منها من مقدمة كتاب الاداة الجديدة Novum organum .

« ومنهجي الآن ، رغم أنه تصعب ممارسته فان شرحه سهل ، وهو ما يلي : فأنا أقترح وضع مراحل تدريجية لليقين . وأحتفظ بشهادة الحس مع مساعدتها ، وصيانتها عن طريق عملية التصحيح . ولكني أرفض معظم العملية العقلية التي تعقب فعل الاحساس . وأفتح بدلا منها الطريق للعقل لان يتابع العمل بادئا بالادراك الحسي البسيط مباشرة . ولا شك أن هذا قد شعر بضرورته أولئك الذين يولون المنطق أهمية كبيرة ، وبذلك يظهرون أنهم يسعون وراء ما يساعد العقل ، وأنهم لا يثقون بعمليات العقل الفطرية والعفوية . ولكن هذا العلاج قد جاء متأخرا جدا بحيث لم يعد قادرا على النفع ، وذلك عندما يمتليء العقل ، من خلال التعامل ، والمحادثات في الحياة اليومية ، بنظريات مغلوطة ، ويرصع بالتخيلات العقيمة . ولهذا فان فن المنطق الذي وصل متأخراً جداً لانقاذ العقل عاجز عن اعادة الأمور الى نصابها ،

وتأثيره في تثبيت الاخطاء أكبر من الكشف عن الحقيقة ••• ولم يبق الا طريق واحد لاستعادة ظروف صحية سليمة وهو أن يبدأ عمل العقل كله من جديد ، فلا يترك العقل يتخير طريقه الخاص منذ البداية بنفسه بل يوجه في كل خطوة يخطوها فيتم العمل كما يتم على يد الآلة • ومن المؤكد أنه لو أن الناس قد شرعوا بالعمل في الامور الآلية بأيديهم وحدها دون مساعدة الادوات أو قوتها ، كما شرعوا بالعمل في الامور الفكرية مستعينين بقوى العقل وحدها فان أمورا قليلة جدا يمكن أن تحاول أو تنجز رغم تضافر أفضل جهودهم ••• » •

أما المقتطفات التالية فمقتبسه من الجزء الاول من كتاب الحكم القصيرة •

٣

« تلتقي المعرفة الانسانية والقدرة الانسانية في أمر واحد لانه عندما لا يعرف السبب لا يمكن احداث النتيجة • فلكي تأمر الطبيعة ينبغي أن نطيعها ، وما هو السبب في التأمل هو القاعدة في العمل • » •

٤

ان كل ما يستطيع الناس فعله ازاء تنفيذ الاعمال هو جمع الاجسام الطبيعية أو فصلها أما الباقي فتقوم به الطبيعة من الداخل • » •

٧

ان منتجات العقل واليد عديدة على ما يبدو في الكتب والسلع •

ولكن هذا التنوع يكمن في دقة رائعة ، واشتقاقات من أمور قليلة سبقت معرفتها وليس من عدد من البديهيات •

٨

أضف الى ذلك أن الابحاث المعروفة تعود الى الحظ والخبرة أكثر مما تعود الى العلم • ذلك بأن العلوم التي نمتلكها انما هي مجرد منظومات لتنسيق أشياء سبق استحداثها تنسيقا جميلا وعرضها ، وليست مناهج للاختراع أو توجيهات لاعمال جديدة •

١١

وما دامت العلوم التي نملكها لا تساعدنا في اكتشاف ابحاث جديدة ، كذلك فان المنطق الذي نملك لا يعيننا في اكتشاف علوم جديدة •

١٢

ويصلح المنطق المستعمل الآن في تثبيت الاخطاء التي لها أساسها في المدلولات الشائعة أكثر من أن يساعد في البحث عن الحقيقة • ولهذا فهو يضر أكثر مما ينفع •

١٤

يقوم القياس على قضايا ، والقضايا تقوم على كلمات ، والكلمات رموز المدلولات • ولهذا اذا كانت المدلولات ذاتها ، وهي أساس

الموضوع ، مبهمة قد جردت بشكل بالغ التسرع من الوقائع ، فليس بالامكان وجود ثبات في البنية الفوقية . ويكمن أملنا الوحيد في الاستقراء الحقيقي .

« هناك سبيلان ، ويمكن أن يوجد سبيلان فقط ، في البحث عن الحقيقة واكتشافها . ينطلق الاول من الحواس والجزئيات الى اكثر البديهيات شمولا . ومن هذه المبادىء التي تعد صحتها راسخة لا تتزعزع ينتقل الحكم الى البديهيات المتوسطة واكتشافها وهذا السبيل هو الطراز المتبع الآن . والسبيل الآخر يشتق البديهيات من الحواس ، والجزئيات مرتقيا تدريجيا في صعود مستمر ، وبذلك يصل الى أعم البديهيات النهائية ، وهذا هو السبيل الصحيح ولكنه لم يجرب بعد .

٢٢

والسبيلان كلاهما ينطلقان من الحواس والجزئيات ويستقران في أسمى العموميات . ولكن الفرق بينهما لاحد له . لان الاول يلقي لمحة عابرة على التجربة والجزئيات والآخر يمعن النظر الواجب فيها بشكل منظم . يبدأ أحدهما فورا عن طريق اقامة العموميات المجردة العديمة النفع ، والآخر يبدأ بخطوات تدريجية ويسير الى ما هو سابق ومعروف معرفة أفضل في نظام الطبيعة .

٢٤

ولا يمكن أن تنفع الحقائق المقررة التي وضعت عن طريق الجدل في اكتشاف ابحاث جديدة لان دقة الطبيعة أعظم مرات عديدة من دقة الجدل ولكن الحقائق المقررة التي تألفت كما ينبغي من جزئيات وبشكل

منظم تكشف بسهولة السبل الى جزئيات جديدة ، وبذلك تجعل العلوم فعالة •

٢٥

والبديهيات المستعملة الآن ، وهي من خبرة يدوية هزيلة ، وجزئيات قليلة من أعم ما يحدث ، قد وضعت في معظمها واسعة لتناسب هذه الجزئيات وتضمها ، ولهذا فلا عجب اذا لم تؤد الى جزئيات جديدة • واذا عرض مثال معاكس لم يلاحظ ، أو لم يعرف بعد ، فتنقذ البديهية بتمييز تافه في حين أن السبيل الاقوم هو تصحيح البديهية ذاتها •

٣١

ومن العبث توقع أي تقدم كبير في العلم من اضافة أشياء جديدة فوق القديمة وتطعيمها • اذ ينبغي أن نبدأ من جديد ، ومن الاسس ذاتها ، والا فاننا سوف نظل ندور في حلقة مفرغة ولا نحقق الا تقدما هزيلا مزريا •

٣٦

ولم يبق الا منهج واحد للخلاص في يدنا ، وهو بكل بساطة المنهج التالي : أن نقود الناس الى الجزئيات ذاتها ، الى سلاسلها ونظامها ، في حين يلزم الناس أنفسهم لفترة ما فيضعوا مدلولا جانبا ويشرعون بالتعرف على الوقائع • » •

٦٦

عندما يتبنى العقل البشري رأيا (سواء كان رأيا تلقاه أو اتفق معه) فانه

يجمع كل الامور الاخرى التي تؤيده أو تتفق معه • وبالرغم من وجود عدد من الامثلة في الجانب المقابل فقد أهمل هذه الامثلة ، أو احتقرها ، أو وضعها جانباً وردها بضرب من التمييز ، وذلـك لكي تظل الثقـة بنتائجه السابقة سالمة عن طريق هذا التعميم الكبير المؤذي • ولهـذا كان جوابا سديدا قول من عرضت عليه صورة معلقة في معبـد تمثـل أولئك الذين أوفوا بنذورهم لنجاتهم من سفينة غارقة ، وسئل ما اذا كان يقر الآن بقدرة الله : فأجاب نعم ، ولكن أين صورة أولئك الذين غرقوا بعد وفاة نذورهم ؟ وتلك هي سبيل جميع الضلالات سواء أكانت في علم التنجيم ، أو الاحلام ، أو الفأل ، والاحكام القدسية ، وما أشبه ذلك • والناس اذ يسرون بمثل هذه الامور التافهة، فهم يسجلون الحوادث التي تتم ، ولكن عندما تفشل في الحدوث ، يهملونها ، ويمرون بهـا مرور الكرام ، بالرغم من حصولها في أغلب الاحيان • غير أن هذا الاذى يندس في الفلسفة والعلوم بدقة أكبر ، وفيها تكون النتيجة الاولـى ، وتتطابق مع جميع ما يأتي بعدها من نتائج بالرغم من أنها أسلم وأفضل • وبصرف النظر عن هذه البهجة والغرور اللذين وضعتهما ، فان خطأ العقل الانساني الخاص والمستديم يتأثر تأثيراً أعظم ، ويهتاج بالاثبات أكثر مما يهتاج ويتأثر بالافكار بالرغم من أن عليه أن يتجرد عن ذلك ويقف منهما موقفا واحداً • والواقع أن المثال السلبي هو الاقوى في اقامة بديهية صحيحة•

١٠٠

ولكن لا يقتصر الامر على السعي وراء وفرة أكبر في التجارب والحصول عليها ، وأن تختلف عما سبقت تجربته أيضاً ، بل ينبغي كذلك ادخال منهج ، ونسق ، وعملية مختلفة كل الاختلاف للاستمرار بالخبرة والتقدم بها • لأن الخبرة عندما تتحول عن خط سيرها الخاص تتلمس في الظلام فقط ، وتربك الناس أكثر مما تعلمهم كما لاحظت سابقا • ولكن

عندما نسير حسب قانون ثابت ، وفي نظام مطرد ، دون انقطاع ، يمكن عندئذٍ أن نأمل بأمور أفضل من المعرفة .

١٠٤

ومع ذلك ينبغي أن لا يسمح للعقل أن يقفز من الجزئيات ويطير إلى أسمى العموميات (كالمبادىء الأولية ، كما يسمونها ، للفنون والأشياء) . فاذا استندنا إليها كحقائق لا يمكن زعزعتها ، فاننا نثبت البديهيات المتوسطة ، ونحددها بالاستناد إليها ، وهذا ما كان متبعاً حتى ذلك اليوم ، نظراً لأن العقل لا يتجه كذلك باندفاعة طبيعية ، بل باستخدام البرهان القياسي الذي تدرب عليه وتمرس فيه . ومن ثم ، ومن ثم فقط ، يمكن أن نأمل بالعلوم وذلك عندما نصعد بسلم ارتقاء ، وبخطوات متتابعة غير متقطعة ، من الجزئيات إلى بديهيات أصغر ثم إلى بديهيات متوسطة واحدة فوق أخرى حتى نبلغ أعمها جميعاً في نهاية المطاف . لأن البديهيات الدنيا لا تختلف إلا قليلا عن الخبرة المجردة في حين أن البديهيات العليا أو الأعم ، التي نملكها الآن هي بديهيات مفهومية ، مجردة واهية . غير أن البديهيات المتوسطة هي البديهيات الصحيحة والمثبتة ، والحية التي تتوقف عليها شؤون الناس ومصائرهم، وفوقها تقوم البديهيات الأخيرة ، وهي تلك البديهيات الأعم حقاً . ومثل هذه البديهيات التي أعنيها ليست مجردة بل تكون البديهيات المتوسطة محدودة بالنسبة لها .

وعلى ذلك لا ينبغي أن نزود العقل بأجنحة بل أن نعلقه بأثقال حتى نحفظه من القفز والطيران . وهذا ما لم يتم فعله قط ، وعندما يتم ذلك فاننا نستطيع أن نعلل النفس بأن نأمل من العلوم آمالاً أفضل . » .

١٠٥

« ولدى إقامة البديهيات ينبغي استحداث شكل يختلف من الاستقراء عما استخدم حتى الآن وينبغي أن لا يستعمل في البرهان على المبادىء الأولى (كما يطلق عليها) واكتشافها فقط بل في الواقع ، عن جميع البديهيات الدنيا منها والمتوسطة ، لان الاستقراء الذي يستمر بالتعداد البسيط استقراء صبياني ، ونتائجه ضعيفة ، عرضة للخطر من الامثلة المناقضة ، لانها تقرر بالاستناد الى عدد قليل جداً في متناول يده فقط • غير أن الاستقراء الذي يجب توافره للاكتشاف والبرهان في العلوم والفنون استقراء يحلل الطبيعة عن طريق عمليات الرفض الصحيح والاسقاط ، وبعد عدد كاف من الامثلة السلبية يصل الى نتيجة حول الامثلة الايجابية • وهو استقراء لم يجر أو يجرب بعد فيما عدا أفلاطون الذي استعمل هذا الشكل من الاستقراء الى حد ما بهدف مناقشة التعاريف والافكار • ولكن لكي نجهز هذا الاستقراء أو البرهان تجهيزاً جيداً ، التجهيز الواجب لعمله ينبغي توافر أمور عديدة جداً وهي أمور لم يفكر فيها انسان بعد من حيث أنها تحتاج الى انفاق جهد أكبر فيه مما بذل في القياس • ولا يجب استخدام هذا الاستقراء في اكتشاف البديهيات وحدها بل في تكوين المدلولات أيضاً وفي هذا الاستقراء يكمن أملنا الرئيسي •

١٠٦

ولكن علينا لدى اقامة البديهيات بواسطة هذا الضرب من الاستقراء أن تتفحص ، ونجرب أيضا ما اذا كانت البديهية التي وضعت على هذا النحو محددة على مقدار الجزئيات التي اشتقت منها فقط أو

ما اذا كانت أكبر وأوسع • واذا كانت كذلك فعلينا أن نلاحظ سواء عن طريق الاشارة بأن جزئيات جديدة تؤكد أن ذلك الاتساع والكبر عن طريق ضمانة مكملة وهي اما أنها لا نثبت بين الاشياء المعروفة أو ترتبط ارتباطا ضعيفا بخيالات ، وأشكال مجردة ، لا بأشياء صلبة تتحقق في الواقع المادي • وعندما تستخدم العملية فعدها سوف نرى أخيراً فجر آمال قوية • » •

والحكمة التالية هي العاشرة من الكتاب الثاني من كتاب الحكم :

« وتوجيهاتي الآن بالنسبة لتفسير الطبيعة تضم قسمين عامين : أحدهما كيف نستنبط البديهيات ونؤلفها من التجربة ، والآخر كيف نستنتج التجارب من البديهيات ونشتقها منها • وينقسم الاول الى ثلاث خدمات : خدمة الحواس ، وخدمة للذاكرة ، وخدمة للعقل • لأن علينا أن نعد ، قبل كل شيء ، تاريخاً طبيعياً تجريبياً ، كافياً وجيداً • وهذا هو أساس كل شيء ، لأنه ليس لنا أن نتخيل ، ونفترض ، بل نكتشف ما تفعله الطبيعة أو أعدت لتفعله •

ولكن التاريخ الطبيعي والتجريبي متنوع ، ومسهب ، بحيث يربك العقل ويلهيه ، ما لم يصنف ويعرض للنظر في نسق ملائم • ولهذا ينبغي تأليف جداول ، وتنظيمات للامثلة في نهج ونظام بحيث يستطيع العقل معالجتها •

وحتى حين يتم ذلك ، فان العقل ما يزال غير قادر ولا مؤهل لتأليف البديهيات ما لم يوجه ويصان ان ترك لحركاته العفوية • ولهذا ينبغي ثالثا استخدام الاستقراء ، الاستقراء المشروع الصحيح ، وهو المفتاح الحقيقي للتعليل » •

الفصل الثاني

غاليليو Galileo

ولد غاليلو Galileo (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢) عالم الفلك العظيم في بيزا . وكان عالما تجريبيا لامعا ، وأصبح استاذا للرياضيات في جامعة بيزا . ولاحظ وهو في سن التاسعة عشرة تساوي اهتزاز النواس . وتوصل ، فيما بعد ، الى القضية القائلة ان جميع الاجسام تسقط بسرعة واحدة مهما كان وزنها . وواصل البرهان على تعميمه تجريبياً ، بالرغم من أنه يزيل إساس فيزياء أرسطو السنية . وهكذا اشتهر في أوروبا كلها ، وواصل القيام باكتشافات ثورية في بادوا Padua في حماية أسرة مديشي Medici . وربما كان أعظمها تصميمه تلسكوباً انكسارياً ، كما أجرى سلاسل من الملاحظات مستخدماً هذا التلسكوب، وبدت له أنها تؤكد فرضية كوبرنيكوس من أن الشمس مركز منظومة الافلاك السماوية ، ووصل الى نتيجة تقول أن المجرة درب واسع لنجوم منفصلة . وتحولت هذه الاستنتاجات من الملاحظة تدريجيا الى تصور الانسان لمكانه في الكون ، وبوجه خاص ، تصوره لحجم الكون في علاقته بالانسان نفسه . فقد تهدم عالم أرسطو المرتب حيث يشغل الانسان على الارض مركزه المادي والمعنوي معاً . وسوف نرى كيف

حاول فيلسوفان كبيران في ذلك العصر ، وبوجه خاص سبينوزا ولايبنتز تمثيل اتساع الكون في مخططهما المفهومي •

وقد أدانت الكنيسة الكاثوليكية اكتشافات غاليليو كأمر لايتفق مع العقيدة المسيحية ، وهاجمته شخصياً في نهاية الامر • ودعي للمثول أمام محكمة التفتيش ، وكان عمره سبعين عاما وفي صحة سيئة ، وبعد محاكمة طويلة أجبر على التنصل من آرائه الحقيقية • وقد أمكن العفو عنه بتدخل خارجي من سجون التفتيش وانسحب الى فلورنسا للقيام باكتشافات أخرى في العلوم الفيزيائية • وكانت الكنيسة قد أملت سحق تقرير الحقيقة القائمة على ملاحظة الواقع عن طريق ممارسة القوة ففشلت فشلا مزريا •

واستندت انجازات غاليليو الرائعة على مبدئين أصبحا موجهين للعالم الحديث : أولا : على المرء أن يعتمد على الملاحظة لا على السلطة عندما يضع القضايا والفرضيات عن الطبيعة •• ثانيا وأن بالامكان فهم عمليات الطبيعة فهما أفضل اذا عرضت في حدود رياضية ، وقد وضع هذه المبادىء في كتابه « محاورة عن منظومتين كبيرتين للعالم » •

والثاني من هذين المبدئين قد قرر في مقتطف من اثنين نشرهما في كتابه Il Saggiatore (المشكلة ٦) : تعني الفلسفة الطبيعية التي تضم كل العلم • ويوضح المقتطف الثاني (المشكلة ٤٨) : أن علينا أن نفهم الطبيعة الفيزيقية الممثلة في العلم بحدود خصائصها القابلة للقياس مباشرة فقط وهي الشكل ، والكمية ، والحركة • وهذا التمييز بين ما يسمى بالصفات الاولية وهي صفات الاشياء القابلة للقياس مباشرة وبين الصفات الثانوية (الروائح ، والطعوم ، والاصوات والالوان) قد استمر الاخذ به خلال فلسفة العصر الذي تلا غاليليو •

وتتمثل الصفات الثانوية باسلوب ذاتي ، وغير واقعي ، نظرا لانها أفكار يحدثها فينا فعل الطبيعة الفيزيائية في أعضاء حواسنا • والطبيعة الفيزيائية ذاتها ، بصرف النظر عن ادراكنا لها ، هي كما وضعت في قوانين الفيزياء والميكانيك لا كما وضعت في لغتنا العادية • وقد ترك الى الاسقف بيركلي Berkeley في القرن التالي أمر بحث هذا الافتراض وهو امكان القول بشكل معقول ان الصفات الاولية موجودة دون الصفات الثانوية • وقد افترض ديكارت صدق التمييز الذي وضعه غاليليو هنا ، وضرورته ، وهو أساس فلسفة الطبيعة •

وفيما يلي مقتطفات من كتابات غاليليو :

« الفلسفة مكتوبة في ذلك الكتاب ، الكتاب الواسع الذي يقف مفتوحاً الى الأبد أمام أعيننا ، وأعني بذلك الكون • ولكننا لا نستطيع قراءته ما لم نتعلم اللغة ونتعرف على الحروف التي كتب بها • لقد كتب بلغة رياضية ، والحروف هي مثلثات ، ودوائر وأشكال هندسية أخرى ، وبدون هذه الوسائل يستحيل على الانسان فهم كلمة واحدة منه » •

« فما أن أؤلف تصورا عن مادة ما أو جوهر مجسد حتى أشعر بالحاجة الى ادراك أنها ذات حدود وشكل ، وأنها صغيرة أو كبيرة بالنسبة للمواد الاخرى ، وأنها موجودة في هذا المكان أو ذاك ، وفي هذا الزمان أو ذاك ، وأنها تتحرك ، أو أنها ساكنة ، وأنها تلامس جسماً آخر أو لا تلامسه ، وأنها واحدة ، أو عددها قليل أو كثير • ولا أستطيع عزلها عن هذه الصفات مهما بذلت من جهد تخيلي أيضاً • ومن ناحية أخرى ، لا أشعر بالحاجة الى ادراكها مصحوبة بمثل هذه الصفات من حيث أنها بيضاء أو حمراء ، مرة أم حلوة ، صائتة أو صامتة ، ذات رائحة طيبة أم مؤذية • وقد لا يستطيع العقل والتخيل الوصول الى

هذه الصفات مطلقا لولا أن أعلمتنا بها . ولهذا اعتقد أن طعوم هذه الاشياء ، وروائحها ، وألوانها ... الخ التي يبدو أنها تكمن فيها لا تعدو أن تكون مجرد أسماء توجد لدى الكائنات الحساسة فقط ، فاذا ابعدت هذه الكائنات تلاشت الصفات ذاتها . غير أننا وقد سميناها أسماء تختلف عن أسماء تلك الصفات الاولية الحقيقية فاننا نقنع أنفسنا بأنها موجودة أيضا بشكل حقيقي وواقعي كالصفات الاولية .... ولكني أعتقد بعدم وجود أي شيء في الأجسام الخارجية تثير فيها الطعوم والروائح ، والاصوات ، بل الحجم ، والشكل ، والكمية ، والحركة البطيئة أو السريعة . وأخلص من ذلك أنه اذا أزيلت الاذنان ، واللسان ، والانف فان الحجم ، والشكل ، والكم ، والحركة تبقى ولكن لن توجد روائح ، وطعوم ، وأصوات وهي على ما أعتقد مجرد كلمات خارج الكائنات الحية .



الفصل الثالث

هوبز Hobbes

ولـد تومـاس هـوبز (Thomas Hobbes) عـام (١٥٨٨) توفي عام (١٦٧٩) • وقد اشتهر بذاكرته اللامعة وذكائه • وأصبح مدرساً خاصاً ، وارتبط بأسرة Cavendish ورحل الـى فرنسا وايطاليا • وعمل مع فرنسيس بيكون الذي لم يحترمه كفيلسوف ، وأعجب اعجاباً بالغاً بفيزياء غاليليو الذي زاره في ايطاليا • وغدا مهتما بعلم البصريات ، وهو أحد العلوم التي نمت في ذلك العصر • وقرأ ديكارت بشغف عظيم • وفي عـام (١٦٤٠) كتب مبادىء القانون The Elements of Law دفاعاً عـن النزعة الـى الحكـم المطلق • ولكن رأى من الضروري اللجوء الى فرنسا حيث تنبأ بانتصار آت للبرلمانيين • وبقي هناك حتى عام (١٦٥١) • ووضعته الترجمة الفرنسية لكتابه عن القانون في باريس حيث نشر تحت عنوان De cive في قائمة الكتب الممنوعة من قبل الكنيسة • وتابع في باريس السياسة الانكليزية خلال عهد الثورة باهتمام عميق ، وتنبأ بنجاح كرومويل ، وكتب كتابه العظيم اللوثيان Leviathan أو السلطان القاهر ، موصيا باقامة دولة قوية مدنية ، سواء كانت جمهورية أم ملكية ، تعمل

مستقلة عن الكنيسة ، وهز بلاط عائلة ستوارت Stuart وهو في (سان جرمان) حيث كان يعيش في باريس • وعاد الى لندن عام (١٦٥١) وعمل مع كروموبل في حين بقي صديقاً للملكيين • وفي عام (١٦٥٥) نشر الجزء الاول من كتابه De cor pore حيث حوى هجوماً على رجال الدين أيضاً • وكان مدرساً لشارلز الثاني عندما كان في فرنسا ، واستقبله في لندن حين عودة الملكية • ولكن نزعته الالحادية الملتزمة كانت غير محببة • ولم يستطع اعادة نشر مؤلفاته الاولى ، واستمر في الكتابة في سن التسعين • وكان رجلا ذا شخصية قوية ، فطناً ، حاد الذكاء ، ألمعياً ، وعلى درجة عالية من القوة البدنية • وكان يعجب بقوة العقل ، وسلطانه وصفائه • وكان يحتقر الاضاليل ، ويخاف من أثر الطوائف والكنائس • وكان شخصية شهيرة في عصره . ورمزاً لتحرر الفكر ، وكثيراً ما كان مرهوباً منبوذاً •

وكان هوبز ، مادياً ، ريبياً ، هاجم الفلسفة المدرسية بوصفها « لعباً لا معنى له بكلمات لا معنى لها » • « انها خطب سخيفة دون أي معنى على الاطلاق » • فللكلمات معنى فقط عندما تقترن بصفات الحس أو الشعور بصورة مباشرة أو غير مباشرة • وتنتج صفات الحس أو الشعور عن حركات الاجسام الفاعلة في جسمنا • فهذه الحركات تترك آثارا فتنشأ الارتباطات وهذا يولد الذاكرة ، والتخيل وهي أمور لا تعدو أن تكون أكثر من احساس يتلاشى • ولكن لدى الناس قدرة على اطلاق أسماء على خيالاتهم ، وعلى استخدام الاشارات ، وبعض الاسماء أسماء كلية وهي تدل « على التشابه في صفة ما » • فالحقيقة تقوم على النسق الصحيح للاسماء في توكيدنا • ونحن عرضة لان نتعثر بالكلمات ما لم ننتبه بعناية الى تعاريفها • وعلى خلاف علماء الهندسة ، فقد كتب

الفلاسفة هراء لانهم لم يسيروا على هدي المنهج الهندسي ، فيبدأوا بالتعريفات الواضحة ، وهذه الطريقة تجعل النتائج الهندسية أمرا لا مندوحة عنه ، وعلى الفلسفة أن تقلدها ، وكان على سبينوزا أن يتبع هذا الاقتراح فيما بعد في كتابه « الاخلاق » من حيث وجوب عرض الحجج الفلسفية بشكل هندسي • وقد حاول هوبز بناء حجته في كتابه « اللوثيان » على أساس من التعريفات الواضحة • وكانت قراءته لكتاب العناصر لاقليدس ذات تأثير حاسم في فلسفته • فحاول بناء فلسفة للعقل وتفسير أفعاله مستخدما معطيات الذاكرة والتخيل وحدها • فالمحاكمة مجرد حساب ، انها التلاعب بالاشارات ، وتكون المحاكمة صحيحة اذا ارتبطت الاشارات دوما بالصور ذاتها • ويرينا علم الميكانيك نموذج المحاكمة التي ينبغي اتباعها ، لاننا نحسب في علم الميكانيك حركات الاجسام تبعاً لقانون السبب والنتيجة ، ويمكن حساب حركات العقل البشري بالطريقة ذاتها • ومن هذه الفلسفة ، ذات النزعة الآلية في العقل البشري ، استنتج نظرية العاطفة البسيطة والميل وأقام على أساسها فلسفته السياسية •

وكانت فلسفته على أصالة أكبر ، وذات أهمية أكثر دواماً من نظريته في المعرفة • غير أن المقتطفات التالية توضح : أولا رفضه للتجريدات السكولاستيكية (المدرسية) • ثانياً : نظريته في الكلمات كاشارات ، وضرورة وضوح التعريفات • وفي محاولة البرهان على أن الميتافيزيقا التقليدية عديمة المعنى يمكن مقارنته مع أصحاب الوضعية المنطقية في القرن العشرين عن طريق دعوته الى التعريفات الواضحة ، والمنهج العلمي • فألف عمدا اسلوبا خشنا مباشرا ، مروعا ، لاحذلقة فيه ، وأراد جعل الفلسفة المدرسية تثير السخرية ، ونزل بالجدل الى الحقائق

الاساسية ، الحقائق الاساسية للنزعة المادية ، والحس السليم الهادىء • ويكاد المرء يشعر بشخصيته الفظة ، الساخرة ، الشاذة في فقراته كما وضعها Aubray في كتابه « حياة قصيرة » •

والمقتطفات التالية من الفصول الثلاثة الاول من كتابه اللوثيان Leviathan توضح القاعدة المادية الصلبة لفلسفة هوبز في العقل • اذ بدأ بمدلو لسببي بسيط هو الادراك الذي يصوره كتبادل بين الاشياء الخارجية وأعضاء الحس الذي يقيم سلسلة من الحركة في الدماغ ، والقلب ثم ينعكس صداها فيما بعد ، فتثير التخيل » • ويستخدم هوبز كلمة تخيل للدلالة على أية معاناة للصور الذهنية التي يسميها نفسه • ويصف الذاكرة مجرد سبيل للحديث عن التخيل عندما نود ابراز الأصل الماضي للصور •

وبتقديم هذا التفسير للادراكات، يتأثر هوبز تأثراً تاماً تقريباً بماينبغي أن نسميه بالاعتبارات الفيزيقية أو الفيزيولوجية • ولم يكن واعيا حقا للمشكلات الفلسفية التي تنبثق عن الادراك ، ومسائل كيف نعرف ما هي عليه الاشياء الخارجية حقاً ، كما كان ديكارت ••• وما اذا كانت توجد كما ندركها ، وهي مشكلات كانت في التقاليد الانكليزية الفلسفية موضع الاهتمام الرئيسي لدى لوك وبيركلي • غير أنه تمسك بالنظرية الدارجة آنئذ والقائلة ان صفات الامتداد ، والشكل ، والحركة ، هي الصفات التي توجد حقا في الاشياء ، فالحركات في الاشياء هي التي تحدث لدينا الاحساس بالصفات الاخرى ، من لون ، وصلابة وحرارة وغير ذلك • وهي صفات نفترض خطأ أنها صفات الاشياء ذاتها • وقد فصل لوك هذه النظرية بالتمييز بين الصفات الاولية والثانوية وكانت عرضة لنقد جذري من بيركلي الذي جادل بأنه

لا يمكن وجود أي سبب للقول ان ما يسمى بالصفات الاولية موجودة في الاشياء مستقلة عن الملاحظ أكثر من وجود الصفات الثانوية •

ثم التفت هوبز الى « سياق التخيل » كما أطلق عليه • هنا نجد هوبز لا يفترض كما يقال أحياناً بأن التفكير كله يساق في كلمات • فقد كان يعتقد بوضوح بالتفكير عن طريق الصور الذهنية • غير أنه ليس ذلك التفكير بالمعنى العقلاني المتميز • وقد ناقش هوبز التنبؤ والاستنباط أي الاستدلال بالنسبة للمستقبل والماضي واعتبرهما ، بحق في السياق الحالي في حدود التوقع وهي حالة لا عقلانية تصيب الذهن وتتولد عن الخبرة السابقة والعادة • أما الحذر وهو قابلية المرء للنظر في المستقبل نظرة صحيحة ، فكان يعتبرها عملية اشراط بسيطة • وقد لاحظ ، في الواقع ، أن الحيوانات يمكن أن تتفوق على البشر في هذا الشأن •

مقتطفات :

الفصل الاول
في الحس

أما فيما يتعلق بأفكار الانسان ، فسوف انظر اليها أولا منفردة ومن ثم منتظمة في سياق أو متوقفة احداها على الاخرى • فكل فكرة مستقلة تمثيل لصفة ، أو مظهر لها ، أو حادث آخر خارج عنا ، وقد درج على تسميته بالشيء • وكل شيء يؤثر في عيني الانسان وأذنيه، والاجزاء الاخرى من جسمه ، وعن طريق مختلف المؤثرات تنجم المظاهر المختلفة • ونسمي أصلها جميعا بالحس (لانه ليس هناك

من تصور في عقل المرء لم يتولد في البدء ، وأعضاء الحس كليا أو جزئياً) • أما الباقي فقد اشتق من ذلك الاصل • وسبب الاحساس هو الجسم الخارجي أو الشيء الذي يدفع العضو الخاص بكل احساس ، اما فورا ، كما هو الحال في الذوق واللمس ، أو بالواسطة كما هو الحال في البصر ، والسمع ، والشم التي تواصل اندفاعها بوسطة الاعصاب ، وأوتار الجسم ، وأغشيته الاخرى الى الداخل ، الى الدماغ ، والقلب ، فتحدث هناك مقاومة ، اندفاعاً مضاداً ، أو جهداً يبذله القلب ليخلص نفسه • ويبدو هذا الجهد الذي يحدث الى الخارج نوعا من المادة الخارجية • وهذا الظاهر ، أو الخيال هو ما يسميه الناس بالاحساس • ويقوم في الضوء بالنسبة للعين أو في اللون أو المصدر ؛ وفي الصوت بالنسبة للاذن ، وفي الرائحة بالنسبة للانف ، وفي الطعم بالنسبة للسان وأعلى باطن الفم ، وفي الحرارة والبرودة ، وفي الصلابة والليونة والصفات الاخرى كما نتبينها بالشعور بالنسبة لباقي الجسم • وجميع هذه الصفات التي تسمى بالحسية موجودة في الجسم الذي يحدثها• غير أن الحركات المتعددة للمادة التي تضغط عن طريقها على أعضائنا بأشكال مختلفة • ولاشيء آخر يضغط فينا غير الحركات المختلفة لان الحركة لا تنتج الا الحركة • غير أن ظاهرها بالنسبة لنا خيال • واليقظة والحلم شيء واحد • كما أن ضغط العين وفركها ، أو ضربها يجعلنا نتخيل ضوءا ، وضغط اذن يحدث ضجة ؛ كذلك تفعل الاجسام التي نراها أو نسمعها • انها تحدث الشيء ذاته بأفعالها القوية غير الملاحظة • ولو كانت تلك الالوان والاصوات توجد في الاجسام أو الاشياء التي تحدثها لما أمكن فصلها عنها بالمرايا ، والاصداء المنعكسة فنرى أنها موجودة • وعندما نعرف الشيء الذي نراه يكون في مكان ، وظاهره في

مكان آخر • وبالرغم من أن الشيء الحقيقي نفسه يبدو على مسافة ما ممزوجا بالخيال الذي يولده فينا ، فان الاشياء تظل شيئا والصورة والخيال شيئا آخر • وعلى ذلك لا يكون الاحساس في جميع الاحوال شيئا آخر غير الخيال الاصلي قد أحدثه ، كما قلت ، الضغط أي حركة الاشياء الخارجة على أعيننا ، وآذاننا ، والاعضاء الاخرى المقررة تحت ذلــك •

ولكن الفلسفة التي تدرس في جميع الجامعات في البلاد المسيحية تقوم على نصوص آرسطو وتدعو لنظرية أخرى ، تقول أن سبب البصر هو أن الشيء المرئي يرسل أنواعا مرئية ، عرضا مرئيا ، وظاهرا أومظهرا أو كائنــاً مرئيــاً ، واستقبالــه فـــي العـين هـــو الرؤيـــة • أما بالنسبة لسبب السمع فان الشيء المسموع يرسل أنواعا مسموعة ، أو مظهرا مسموعا ، أو كائنا مسموعا يدخــل الى الاذن ، ويكــون السمع • ويقولون بالنسبة لسبب الفهم أيضاً ، ان الشيء المفهوم يرسل أنواعا معقولة أي كائنا ظاهرا مفهوما يدخل الى العقل مفهوما ويجعلنا نفهم • ولا أقول هذا لدحض فائدة الجامعات ، بل لان علي اذ أتحدث هنا عن مهمتنا في (الكومنولث) ، ويجب علي أن أدعك ترى في جميع المناسبات ماهي الامور التي يمكن تعديلها فيها ، وتردد الكلام غير ذي الدلالة هو واحد •

الفصـــل الثاني
في التخيـــل

ليس هناك من امرىء يشك في حقيقة أن الشيء يظل ثابتاً ، مـــا لم

يحركه شيء آخر وأنه يبقى كذلك إلى الأبد . ولكن عندما يتحرك الشيء فإنه يظل متحركاً إلى الأبد ما لم يوقفه شيء آخر ، وبالرغم من أن السبب واحد (في الحالتين) أي لا شيء يستطيع تغيير نفسه بنفسه ، فإنه ليس يسيراً التصديق به ، لأن الناس لا يقيسون الناس الآخرين على أنفسهم فقط بل على جميع الأشياء الأخرى أيضاً ، ولأنهم يجدون أنفسهم عرضة للألم والتعب بعد الحركة فإنهم يظنون أن كل شيء يستحوز عليه التعب من الحركة ويسعى إلى الراحة برضاه . ولا يعيرون أهمية إلى ما إذا كانت تقوم حركة أخرى في أنفسهم تكمن فيها تلك الرغبة في الراحة . واستناداً إلى ذلك تقول الفلسفة المدرسية إن الأجسام الثقيلة تسقط إلى الأسفل تبعاً لرغبة في الراحة ، ولتحفظ طبيعتها في ذلك المكان الأنسب لها ، وبذلك يكسبون الأشياء الجامدة الرغبة ، ومعرفة ما هو صالح لحفظها ، وهو أمر أكثر مما يملكه الإنسان ، وفي هذا ضلال بعيد .

وحالما يكون جسم ما في حالة الحركة فإنه يتحرك دوماً ما لم يعوقه شيء آخر . ومهما كان ما يعوق فإنه لا يستطيع إخماد الحركة كلها حالاً بل يتم ذلك بمرور الزمن تدريجياً ، وكما نرى في الماء فبالرغم من توقف الريح فإن انسياح الموجات لا ينقطع لمدة طويلة بعده . ويحدث الأمر كذلك بالنسبة لتلك الحركة التي وقعت في الأجزاء الداخلية للانسان ، فهو يرى ويحلم ، لأننا بعد إزالة الأشياء أو إغماض العين نستمر في الاحتفاظ بصورة الشيء المرئي بالرغم من أنها صورة أكثر غموضاً مما رأيناه . وهذا ما يسميه العلماء اللاتين Imagination ، التخيل من الصورة المتكونة من الرؤية ، وندل بالكلمة ذاتها على جميع الحواس الأخرى بالرغم من أن ذلك غير صحيح . ويسمي علماء

اليونان ذلك الخيال Fancy الذي يعني الظاهر وهو بالنسبة لحاسة ما كما هو بالنسبة لحاسة أخرى ، ولهذا فليس التخيل شيئاً غير احساس يتحلل ، ونجده لدى الإنسان ، ولدى المخلوقات الحية الأخرى اليقظة منها والنائمة على حد سواء .

وليس انحلال الإحساس لدى الناس اليقظين تحلل للحركة الجارية في الحس ، بل صورة غامضة عنها ، فكما يحجب ضوء الشمس . ضوء النجوم التي لا يقلل ممارستها لفعل النور الذي ترى به في النهار أكثر مما تفعل في الليل . ولكن لأن المثيرات التي تتلقاها أعيننا وآذاننا ، وأعضاؤنا الأخرى من الأجسام الخارجية عديدة فإن المثيرات الغالبة هي التي نحس بها ولهذا فإننا لا نتأثر بفعل النجوم لأن ضوء الشمس هو الغالب . وإذا أزيل أي شيء أمام ناظرينا فإن انطباعنا عنه يبقى فينا ، هذا وإن تعاقب أشياء راهنة أكثر يؤثر ، ويحجب خيال الماضي ويجعله ضعيفاً كصوت امرىء في ضوضاء النهار . وينتج عن ذلك أنه بقدر ما يطول زمن بعد الرؤية أو الإحساس بأي شيء يضعف خياله ، لأن التغير المستمر الذي يطرأ على جسم الانسان يهدم بمرور الزمن تلك الأجزاء من الحاسة التي تأثرت . وعلى ذلك فإن المسافة في الزمان أو المكان ذات أثر وحيد وواحد فينا . فكلما يبدو المكان الذي ننظر إليه غامضاً من مسافة بعيدة لا تميز بين أجزائه الصغيرة . وكما يتزايد ضعف الأصوات وعدم وضوحها ، كذلك يكون تخيلنا للماضي ضعيفاً بعد مرور زمن طويل ، فنفقد من المدن التي رأيناها عدة شوارع خاصة. ومن الأفعال ظروفاً محددة . وهذا الإحساس المتحلل ، عندما نود التعبير عن الشيء ذاته وأعني (الخيال ذاته) فإننا نسميه تخيلاً Imagination كما قلت آنفاً ، ولكن عندما نريد التعبير عن الانحلال ، ونعني بذلك

أن الإحساس يزول ، ويشيخ ، ويمر فإننا نسميه ذاكرة ،وعلى ذلك فإن التخيل والذاكرة ليسا إلا شيئاً واحداً وإنما لهما أسماء مختلفة بالنسبة لاعتبارات مختلفة •

وتسمى الذكريات الكثيرة ، أو ذكرى أشياء عديدة خبرة •• وما دام التخيل تخيلاً لتلك الأشياء التي سبق إدراكها بالحس إما دفعة واحدة ، أو على أجزاء مرات متعددة ، فإن الأول ، وهو تخيل الشيء كله كما عرض على الحس ، هو التخيل البسيط ، كما هو الحال عندما نتخيل إنساناً أو حصاناً رأيناه قبلاً • والآخر ، وهو مركب كما هو الحال عندما نتخيل منظر إنسان تارة ، ومنظر حصان تارة أخرى . ونتصور في ذهننا القنطور[1] • وحينما يجمع المرء صورة شخص مع صورة أفعال إنسان آخر كما يتخيل امرؤ نفسه بأنه هرقل أو الاسكندر، كما يحدث غالباً لأولئك الذين يستغرقون في قراءة الروايات ، إنه تخيل مركب ، وهو بحق تخيل عقلي • وهناك تخيلات أخرى تنبعث لدى الناس نتيجة للانطباع القوي الذي حدث في الحس رغم يقظتهم ، كما هو الحال عند النظر إلى الشمس ، فالانطباع الذي يخلف وراءه صورة للشمس أمام ناظرينا فترة طويلة بعده ، وكذلك عندما يحدق المرء طويلاً ، وبقوة في الأشكال الهندسية ، فسوف يمتلك صوراً عن الخطوط والزوايا أمام عينيه ، وهو نوع من الخيال لا نجد له إسماً خاصاً كأمر لا تتناوله مناقشات الناس •

هذا وتسمى تخيلات من ينام بالأحلام • وهذه كانت أيضاً في الحس كليا أو جزئياً شأنها في ذلك شأن التخيلات الأخرى • وبما أن الدماغ

---

(١) القنطور Centaur هو حيوان خرافي نصفه انسان ونصفه الآخر حصان .

والأعصاب هي أعضاء الحس الضرورية في الإحساس ، تكون في حالة خدر في النوم بحيث لا تثار بسهولة بفعل الاشياء الخارجية ، فمن الممكن ألا يحدث تخيل أثناء النوم ، ولهذا لا أحلام بل ما ينشأ عن اضطراب الأجزاء الداخلية في جسم الإنسان ، وهذه الأجزاء الداخلية تبقى كذلك في حركة بسبب مالها من اتصال بالدماغ والاعضاء الاخرى عندما تستثار ، في حين تبدو الخيالات التي تمت سابقاً كما لو أن الانسان كان يقظاناً ، فما لم تكن أعضاء الحس في حالة خدر الآن بحيث لا يوجد شيء جديد يستطيع السيطرة عليها وحجبها بانطباع قوي ، فانه ينبغي أن يكون الحلم بالضرورة أكثر وضوحاً من أفكارنا اليقظة في هذه الحالة من صمت الحس • وهكذا قد يتفق أن يكون أمراً صعباً ، ومستحيلاً من وجوه عديدة التمييز بين الحس والحلم تمييزاً دقيقاً • فأنا عندما أنظر من ناحية في الحلم لا أفكر غالباً ، ولا دوماً بالأشخاص ذاتهم ، والأماكن ، واشياء ، والافعال ذاتها كما أفعل في حالة اليقظة ، ولا أتذكر سياقاً طويلاً جداً من الأفكار المتماسكة عندما أحلم كما أفعل في الأحوال الاخرى • وبسبب من يقظتي فإني ألاحظ غالباً سخافة الأحلام ، ولكني لا أحلم مطلقاً بسخافة أفكاري الواعية ، وأنا راض جداً إلى حد أني أعي وأعرف أني لا أحلم بالرغم من أني أظن أني صاح عندما أحلم •••• إن التخيل الذي يستثار عند الانسان ، أو لدى أي مخلوق آخر وهب ملكة التخيل ، عن طريق الكلمات ، أو الاشارات الارادية الاخرى هو ما نسميه عامة بالفهم وهو مشترك لدى الانسان والحيوان ، لأن الكلب يفهم نداء سيده وتقديره بالاعتياد ، وكذلك تفعل حيوانات عديدة أخرى • أما الفهم الخاص بالانسان فليس فهم إرادته بل تصوراته وأفكاره عن طريق تتاج أسماء الاشياء ، وسياقتها في أحوال الاثبات ، والنفي وأشكال الكلام الأخرى ••••

الفصل الثالث
في النتيجة أو تسلسل التخيلات

أعني بكلمة نتيجة أو تسلسل الافكار الانتقال من فكرة لاخرى ، وهو ما يسمى بالحديث الذهني تمييزاً له من الحديث بالكلمات .

فعندما يفكر المرء بأي شيء مهما كان ، فان فكرته التالية ليست عرضية تماما كما قد تبدو . اذ تعقب فكرة فكرة أخرى بصورة حيادية. ولكن ، كما أننا لا نملك تخيلا عندما لا يسبق ذلك امتلاك احساس جزئياً أو كلياً ، كذلك لا يتم انتقال تخيل لآخر اذا لم نملك قبلا ما يشبه ذلك في حواسنا . وسبب ذلك هو أن كل الخيالات حركات في داخلنا، وهي آثار لتلك التي تمت في الحس . وتلك الحركات التي تعاقبت واحدة اثر أخرى مباشرة في الحس تستمر كذلك بعد الاحساس : فبقدر ما يتكرر حدوث الاول وتسود تتلو الاخرى عن طريق تماسك المادة المتحركة بنفس الطريقة التي ينساح فيها الماء على سطح مستو في أي سبيل يوجه اليه أي جزء منه بالاصبع . ولكن لما كان شيء آخر يعقب شيئاً ما ، أو الشيء المدرك نفسه أحياناً ، وقد يتفق أن يمر في زمن تخيل أي شيء آخر ، فليس هناك من يقين بما سوف يتلو من تخيل . والامر المؤكد أن شيئاً ما سيتم ، وهو ذاته الذي تلا سابقاً في وقت ما أو آخر . وتسلسل الافكار هذا ، أو الحديث الذهني على نوعين : الاول غير موجه ، ودون مخطط ، وهو غير ثابت ، وحيثما لا توجد فكرة متحمسة تسيطر على مايتلوهامنأفكار وتوجهها،كغايةوأفق لرغبة ما أو هوى ما ، وفي تلك الحالة تشرد الافكار فلا تكون لاحداها صلة معقولة بالاخرى كما هو الحال في الحلم . وليست هذه الحال عامة

في أفكار الناس المنفردين فقط بل من لا يهتم بأي شيء بالرغم من أن أفكارهم تكون عندئذ مشغولة بقدر ما يكون انشغالهـا في الاحوال الاخرى ، الا أن الفرق هنا هو عدم الانسجام كالصوت النشاز الذي يصدره عود من لحن ، وهذا قد يحدث لاي امرىء أو صوت من لحن يصدر عمن لا يستطيع العزف • وغالباً ما يمكن للمرء ، ضمن هذا المدى الجامح للعقل ، أن يدرك سبيل تسلسل الافكار وتعلق احداها بالاخرى • لان في الحديث عن حربنا الاهلية الراهنة ، فان أبعد الامور عن المعقول أن يسأل المرء ، كمـا فعل أحدهم ، ما هي قيمـة البنس الروماني ؟ • ومع ذلك ، فان التماسك كان واضحا وضوحا كافيا بالنسبة لي • لان فكرة الحرب قد أدخلت فكرة تسليم الملك لاعدائـه ، وتلـك الفكرة أدخلت فكرة تسليم المسيح ، وهذه هي أيضاً فكرة الـ (٣٠) بنساً التي كانت ثمناً للخيانة : وأعقب ذلك بسهولة ذلك السؤال الخبيث ، وحدث كل ذلك في لحظة من الزمان لان التفكير سريع •

والثاني أكثر ثباتاً ، كأن يكون منتظماً برغبة وخطة ما، لان الانطباع الحاصل عن مثل هذه الامور ، كالتي نرغب بها أو نخافها ، قوي ودائم، أو سريع الرجوع اذا توقف لحظة ما ، انه على درجة من القوة أحيانـاً بحيث يعيق نوما ويقطعه • وتنبعث من الرغبة فكرة عن بعض الوسائل التي رأينا أنها تحدث ما يشبه ما ننشده ، ومن تلـك الفكرة ، فكرة الوسائل ، الى تلك الوسيلة ، وهكذا باستمرار حتى نصل الى بداية في متناول طاقتنا • ولما كانت الغاية تأتي غالباً الى الذهن عن طريق عظم الانطباع ،في حالة بدء أفكارنا في الشرود ، فسرعان ماترد مرة أخرى الى سواء السبيل التي لاحظها أحد الرجال الحكماء السبعة ، والتي جعلته يقدم هذا المبدأ الذي باد الان والقائل Respice Finem ، أي

انظر غالباً الى ما تود امتلاكه في جميع أفعالك على أنه الشيء الـذي يوجه جميع أفكارنا في السبيل الى بلوغه •

وقـد يرغب المرء أحيانـا أن يعرف نتيجة فعـل مـا وعندئـذ يفكر بفعل سابق يشبهه ، وتتوالى الحوادث واحداً بعد آخر ، مفترضاً أن مثل هذه النتائج تتلو مثل الافعال وبما أنه هو الذي يتنبأ بما سوف يؤول اليه أمر اجرامي ما فانه يستبعد ما رآه يعقب مثل هذه الجريمة قبلاً ، فاذا تبع هذا النسق من الافكار : الجريمة ، فضابط الشرطة ، فالسجن ، فالقاضي ، ثم المشنقة،فان هذا النوع من الافكار يسمى بالتنبؤ، والتبصر ، والبصيرة وأحياناً بالحكمة بالرغم من أن مثل هذا الحدس من خلال صعوبة ملاحظة جميع الظروف أمر مضلل جداً • ولكن هذا مؤكد ، فكم يملك انسان واحد خبرة عن الاشياء السابقةأكثر مما يملكه انسان آخر ؟ وكم هو أكثر حذراً ، وكم يندر أن تخونه توقعاته ؟ ان الحاضر وحده له وجود في الطبيعة • اذ لا يوجد الماضي الا في الذاكرة ، وليس للأمور الآتية من وجود على الاطلاق ، وما دام المستقبل لا يعدو أن يكون تخيلاً يطبق على نتائج من الافعال الماضيـة على الافعـال الحاضرة ، وهو أمر قد فعله ، وله أعظم خبرة على وجه اليقين ولكنه ليس يقينا كافيا • وبالرغم من أنه يدعى حذراً عندما يستجيب الحادث لتوقعنا ، فانه مع ذلك لا يعدو أن يكون بطبيعته غير افتراض • لان التنبؤ بالاشياء الآتية بصيرة تعود الى من سيأتي بها وحده ، ومنه وحده تنبثق النبوءة بشكل خارق للطبيعة • وأفضل نبي هو أفضل متنبيء ، وأفضل متنبيء هو أخبر المتنبئين ، وأكثرهم علماً بالمسائل التي تنبأ بهـا لانه يمتلك عندئذ معظم الاشياء التي تنبأ بواسطتها • والاشارة هي حادث سابق لنتيجة • وعكس ذلك ، نتيجة أمر سابق عندما نلاحظ

مثل هذه النتائج قبلاً • وبقدر ما تتكرر ملاحظتها يتضاءل عدم يقين الاشارة • ولهذا فان من له اعظم خبرة في أي نوع من الاعمال يمتلك معظم الاشارات التي يتنبأ بها عن المستقبل ، وتبعاً لذلك فهو أكثرهم حذراً ، وهو أكثر حذراً بكثير ممن هو حديث العهد في ذلك النـوع من العمل • ولا ينبغي مساواته بأية ميزة طبيعية ، أو فطنة وقتية بالرغم من أن كثيراً من الشباب يرون خلاف ذلك •

ومع ذلك ، ليس الحذر هو ما يميز الانسان من الحيوان • فهناك حيوانات عمرها سنة واحدة تلاحظ أكثر ، وتسعى وراء ما هو خير لها بحذر أكثر مما يستطيع فعله طفل عمره عشر سنوات • وما دام الحـذر افتراضاً للمستقبل مستخلصاً من خبرة الماضي ، كذلك هناك افتراض لامور ماضية أخذت من أشياء أخرى ، ليست مستقبلية ، بل هي ماضية أيضاً • لان من رأى بأية سبل ومراحل سارت دولة مزدهرة الى حرب أهلية ، ومن بعد ذلك الى الدمار ، لدى رؤية خرائب أية دولة أخرى ، سوف يتنبأ بأن مثل هذه الحرب ، وتلك السبل كانت موجودة هناك • ولكن لهذا الحدس من عدم اليقين بقدر ما للحدس بالمستقبل ما دام التنبؤان كلاهما يقومان على الخبرة وحدها •

وليس هناك من فعل لعقل الانسان ، مغروس فيه طبعاً ، أستطيع تذكره ، لا يحتاج الى شيء آخر من أجل ممارسته غير أن يولد إنساناً ، ويعيش مستخدماً حواسه الخمس • وتلك الملكات الاخرى التي سوف أتحدث عنها شيئاً فشيئاً ، والتي تبدو خاصة بالانسان وحده انما هي ملكات مكتسبة تنمو بالدراسة والاجتهاد ، ومن أكثر الناس ثقافة بالتعليم والنظام • وكل ذلك ينبعث من ابتكار الكلمات والكلام • لانه ليس

لعقل الانسان من حركة أخرى بالاضافة الى الحواس ، والافكــار ، وتسلسل الافكار • وبالرغم من مساعدة الكلام ، والمنهج فان الملكات ذاتها يمكن تحسينها الى درجة أنها تميز الناس من جميع المخلوقــات الحية الاخرى • ومهما كان ما نتخيل فهو نهائي • ولهذا ليس هناك من فكرة أو تصور أي شيء يسمى لا نهائياً • وليس هنــاك من انســان يستطيع أن يمتلك في ذهنه صورة ذات حجم لا متناه ، ولا أن يتصور سرعة لا متناهية ، أو زمن لا نهاية له ، أو قوة غير متناهية ، أو قــدرة لا حد لها • وعندما نقول ان شيئاً ما لا متناه فاننا نعني أننا لا نستطيع تصور نهاية لهذا الشيء المسمى وحدوده لا لاننا لا نملــك تصــوراً للشيء بل بسبب عجزنا فحسب • ولهذا فان اسم الله انما يستخدم لا ليجعلنا نتصوره ، لانه غير قابل للادراك ، وعظمته وقــدرته لا يمكن تصورها ، بل لنسبحه • ولان أي شيء نتصوره قد سبق ادراكه بالحس أيضاً سواء كله مرة واحدة أو جزءاً بعد جزء • ولا يمكن لانسان أن يمتلك فكرة تمثل أي شيء لا يخضع للحس • ولهذا ليس هناك من انسان يستطيع تصور أي شيء ، بل عليه تصوره في مكان ما ، متصفاً بحجم محدد ، ويمكن تقسيمه الى أجزاء ، وليس هناك من شيء كله في هذا المكان وكله في مكان آخر في الوقت ذاته ، ولا ذانك الشيئين أو أشياء أكثر يمكن أن تكون في مكان واحد مرة واحدة ، اذ ليس من هذه الاشياء شيء واحد تابع للحس أو يمكنه أ نيكون كذلك ، بل هي عبارات سخيفة أخذت على محمل الثقة ، دون معنى على الاطلاق ، من فلاسفة مخدوعين ، أو رجال الفلسفة المدرسيــة (الكلاسيكيــة) ، المخدوعين أو المخادعين » •

ويمكن التمييز بين الناس والحيوانات ، عند هوبز ، في امتــلاك

اللغة ، وسوف نرى ما يقوله عن اللغة في مجموعة مقتطفاته الثانية •

اذ ان لدى هوبز أفكاراً بالغة الاهمية والقيمة حول اللغة واستعمالها • وكان حساساً حساسية كبيرة للافكار الفلسفية في الدفوع في الهراء • وقد وزع اتهاماته بهذا الفشل بكثرة ، وبشكل متسرع ، ولكن عوضت مهارته وأصالته ، وحيويته ، وروح فكاهته اللتين لاتنضبان ، وبهما احتمى ، أقول عوضت عن ظلم معظم انتقاداته وسطحيتها ، وعن غموض نظرياته الخاصة • يسمي هوبز العلامات أو الاصوات التي تؤلف اللغة ، اشارات حينما تستخدم اسماء للاشياء • ولكن للاشارات أن تكون اسماء للاشياء مفردة (الاسماء الخاصة) ، أو لعدة أشياء (الاسماء العامة) • ومع ذلك لا تشير كل الاسماء مباشرة الى أشياء في الطبيعة • وهناك أيضاً أسماء الاسماء ، وهي مصطلحات تدل في الجملة الحديثة على « العلامات اللغوية الضمنية » ، ويرى هوبز أن افتراض أن جميع الكلمات مثل الاسماء المجردة ، تدل على ماهيات موجودة بشكل مستقل منبع يفيض بالاخطاء الفلسفية • وهناك اتفاق عام حول ذلك اليوم ، وكانت وجهات النظر المتنوعة التي رسم خطوطها موضع تفصيل وتدقيق من قبل الفلاسفة التحليليين في السنوات الثلاثين الاخيرة • كما لاحظ بحق أيضاً أن اللغة تستخدم دوماً لوضع القضايا ، ولكن للتعبير عن نياتنا ، وانفعالاتنا أيضاً على سبيل المثال • ونرى في فكرته في أننا انما نستخدم اللغة في ذكر الله ، لا لنصفه بل لنسبحه اشارة بارعة لنظريات استعمالات اللغة استعمالاً انفعالياً ، وغير وصفي ، وهي أمور موضع مناقشة دائبة بين الفلاسفة الآن •

ويقف هوبز ازاء المشكلة الفلسفية القديمة عن كيفية حصول الاسماء العامة على معانيها ، وهي ما يدعى « بمسألة الكليات » موقفاً

متطرفاً متشدداً • اذ تنحل المشكلة جزئياً الى الاسئلة التالية : بم تشترك جميع الاشياء التي تقع تحت الاسم العام ؟ ، او ماذا يربط مثل هـذا الصنف الكبير غير المحدد من الاشياء معاً ؟ • ويجيب هوبز عن ذلك قائلاً : « لا شيء سوى امتلاك الاسم العام الذي نربطه باللفظ » • وهذا الموقف الاسمي المتطرف كأي جواب بسيط آخر على سؤال متضمن أمر مبالغ فيه ، غير أن كثيرين قد يتفقون على أنها كانت مبالغة في الاتجاه الصحيح على الاقل • ولا ينظر هوبز في الصعوبات المستلزمة ، ويهمل النظريات المختلفة التي افترضت وجود خاصة مشتركة تجمع أفراد الصنف معاً •

ان امتلاك اللغة يمكن تفكير الانسان من أن يأخذ شكلاً ، فلا يكون مجرد تسلسل من الصور الذهنية ، بل تقديراً لنتائج الحدود • ويعتبر هوبز هذين الامرين كسبيلين متباينين للتفكير في الاشياء • انه يقول بحسه السليم المعتاد أن الكلمات تدل على الاشياء مباشرة ، لا على الافكار كما ألح على ذلك عن ضلال لوك وخلفائه • ويبدو أنه يعتبر أن ميزة التفكير اللفظي على التفكير بالصور تكمن في عمومية أعظم يقدمها استعمال الحدود العامة • ويضرب مثالاً على ذلك انساناً لا يعرف اللغة ، ويدعي أنه يستطيع في حالة خاصة أن يرى أن زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين من مجرد تدقيق الاشكال • أما كيف ينجح المرء في هذا العمل ، فهو أمر لم يتحقق بعد أو ينبغي الاعتراف به من قبل الآخرين • ولا يوضح هوبز ، ولا يشرح لنا أيضاً كيف يتفق هذا مع ما قاله ، في مكان آخر ، من أن جميع الاستنتاجات تقوم على استخلاص نتائج الحدود • وعلى العموم ، يعتبر هوبز بحق أن الحقيقة الضرورية للاستدلال الاستنتاجي تكمن في العلاقات المنطقية المتبادلة بين معاني الحدود المستعملة •

وعندما يصل هوبز الى النظر في قضايا العلـم تهجره اختباريتـه المعتادة • لانه يرى أن كل التفكير انما هو مجرد تعاقب نتائج الالفاظ، وأنه ينبغي أن تكون كل قضية توضع صحيحة ، اذا صحت على الاطلاق، بفضل معاني الحدود المستعملة فيها • يقول هوبز : « وتقوم الحقيقة على التنظيم الصحيح للاسماء في توكيداتنا » ، وأن الخطأ ، بالتالي ، ينبغي أن يكون مثله مثل السخف في تطبيق الحدود واستعمالها • وفي المصطلح الحديث ، يعتبر هوبز جميع القضايا الصحيحة « تحليلية » وأن القضايا المغلوطة متناقضة مع ذاتها • وعندها يكون العلم كله منظومة هندسية استنتاجية • أي استنادا الى وجهـة نظر هوبز ، سـوف يكون العلم حساباً لغوياً تضمن التعريفات المتنبأة صدق الاستدلالات فيه • ولكن مثل هذه المنظومة لا تستطيع اعطاءنا علماً خبرياً بذاتها لانها لم تضع أي شرط بالنسبة للملاحظة ما يحدث فعلاً ، وبالنسبـة للتنبـؤ بحـوادث المستقبل •

ويتجاهل النموذج العقلاني للهندسة ، كشكل للمعرفة ، النزعـة الطبيعية لتفكيره • يقول هوبز : « فالهندسة هي العلم الوحيد الذي رضي الله أن يمنحه للجنس البشري حتى الآن » • ولو أنه عبر ثانيـة فقط عما سبق له قوله عن الحذر ، «وافتراض المستقبل» ، في حدود التنبؤ ، والفرض لامكنه تفسير أدق عن النتائج الاستقرائيـة القابلة للتزييف التي يعمل بها العلم •

والمقتطف الاخير ، وهو مقتبس من الكتاب الرابع « من اللوثيان »، يتميز بطابعه أبلغ تمييز • ففي هجومه على نظرية الماهيات المستقلة التي ينسبها خطأ لارسطو يضع الملاحظة القيمة التالية : وهي ان على المرء ألا يقيم النظرية الفلسفية على أشكال هندسية مصنوعة بلغته الخاصة ،

ويقترح أنه بالامكان بيسر ، ايجاد لغة لا معادل فيها لكلمة is لتوفير الرابطة بين المبتدأ والخبر في جمل اسنادية من مثل « الانسان جسم حي » ، وقد حصل على هذه الفكرة ، على ما يبدو ، من معرفته للغة الصينية • وهذه ملاحظة فلسفية قيمة بالرغم من أنها مندمجة مع نظرية غير كافية تقول : يقوم كل تنبؤ على ضم اسمين لشيء واحد • ومن المؤكد أنه ليس هناك من مثل هذا السبيل السريع في معالجة النظريات الميتافيزيائية ، ولم يكن عند هوبز من الوقت حتى يتأمل تلك الحجج • وتظهر اسباب تسرعه في الفقرة الاخيرة من هذا المقتطف • ولم يكن هوبز مهتماً بمسائل الميتافيزيقا ، ونظرية المعرفة بشكل رئيسي مطلقاً • وكان اهتمامه منصباً على النظرية السياسية وفي الاسس الفلسفية لحكومة قوية ، وكان كل شيء آخر أمراً عارضاً • ومع ذلك ، فانه لدى النظر في هذه الامور العارضة يرينا تبصر العقل ، وقدرته العظيمة • وبالرغم من كل فجاجته فقد كان عبقرياً أصيلاً أسهم كثيراً في قيام النزعة الاختبارية البريطانية ، وأهمل عن اجحاف في هذا الشأن • وله الحق في أن يعتبر أكثر فلاسفة زمانه امتاعاً • وهذه المقتطفات عاجزة عن ايضاح ذلك ايضاحاً كافياً • ان نكاته المرة تبعث الحيوية في كتابه « اللوثيان » أو (السلطان القاهر) من أوله الى آخره •

الفصل الرابع

في الكلام

الاستعمال العام للكلام هو نقل حديثنا العقلي في ألفاظ ، أو نقل سياق أفكارنا في سياق من الكلمات وذلك لفائدتين : أولهما تسجيل

نتائج أفكارنا ما دامت قابلة للتسرب من ذاكرتنا ووضعنا أمام عمل جديد يمكننا من استرجاعها ثانية عن طريق مثل هذه الكلمات كما ميزت بها • وهكذا فان الفائدة الاولى للاسماء هي أنها تصلح لان تكون اشارات أو علامات للتذكير • والثانية هي أنه عندما يستخدم كثير من الناس الكلمات ذاتها للدلالة على ما يدركون (عن طريق ارتباط احداها بالاخرى ونسقه) أو عليم ما يفكرون بكل موضوع ، وكذلك على ما يرغبون ، وما يخافون أو على أي صدى آخر لديهم وبسبب هذا الاستعمال تسمى اشارات • أما الاستعمالات للكلام فهي : أولاً : تسجيل ما نجده عن طريق التأمل سبباً لاي شيء حاضر أو ماض• ثانياً : لنبين للاخرين تلك المعرفة التي بلغناها ليتداول بها المرء مع الاخر أو يعلمها له • ثالثاً : لتعريف الآخرين بارادتنا ومقاصدنا بحيث يمكن أن تتم المساعدة المتبادلة بين الناس • رابعاً : ليسر الناس ، ويدخلوا البهجة الى نفوس بعضهم بعضاً ، وذلك عن طريق اللعب بالكلمات عن براءة ، من أجل المتعة أو الزخرفة •

ويقابل الاستعمالات أربعة أحوال لسوء الاستعمال هي : أولاً : عندما يسجل الناس أفكارهم خطأً عن طريق عدم ثبات معاني كلماتهم التي يسجلون بها تصوراتهم التي لم يدركوها مطلقاً ، وبذلك يخدعون أنفسهم • ثانياً : عندما يستخدمون الكلمات على سبيل الاستعارة ، أي بمعانٍ أخرى غير المعاني التي وضعت لها ، وبذلك يخدعون الآخرين • ثالثاً : عندما يعلنون عن طريق الكلمات ارادتهم وهي ليست كذلك • رابعاً : عندما يستخدمون الكلمات ليؤلم أحدهم الآخر • لاننا نرى الطبيعة قد سلحت الكائنات الحية بعضها بالاسنان ، وبعضها بالقرون ، وبعضها بالايدي لتؤلم عدواً ما ، فانه من سوء استعمال الكلام ايذاؤه

باللسان ما لم يكن الشخص امرؤا نضطر للحكم عليه ، عندئذ لا يكون الكلام للايذاء بل للاصلاح ، والتعديل •

ويقوم الاسلوب الذي يصلح فيه الكلام لتذكر نتيجة الاسباب والنتائج في فرض الاسماء والربط بينها • ومن الاسماء الاعلام ، وهي خاصة بشيء واحد فقط كبطرس ، وحنا ، وهذا الانسان وهذهالشجرة• ومنها ما هو عام بين أشياء عديدة كانسان ، وحصان ، وشجرة ، وكل منها ، بالرغم من أنه اسم واحد ، فانه اسم لاشياء خاصة متعددة فيما يتصل بما يجمعها كلها ويسمى اسم كلي • ولا شيء كلي في الدنيا غير الاسماء لان كل شيء من الاشياء المسماة واحد وحيد •

فالاسم الكلي يفرض على أشياء كثيرة بسبب تشابهها في بعض الصفات أو بسبب آخر • وفي حين أن الاسم الخاص يعيد الى الذهن شيئاً واحداً فقط ، يستدعيالاسم الكلي أي شيء من تلك الاشياء العديدة •

ومن الاسماء الكلية ما هو ذو مدى أوسع أو أضيق ، والاشمل يتضمن ما هو أقل شمولاً • وبعضها ذو شمول متساو بحيث يتضمن أحدها الآخر بالتقابل • مثال ذلك اسم الجسم وهو ذو معنى أوسع من كلمة انسان ، ولهذا فهو يشمله ، واسما انسان وعاقل ، وهما على درجة متساوية من الشمول ولهذا يتضمن أحدهما الآخر بشكل متبادل• ولكن علينا هنا أن نلاحظ أننا لانفهم دوماً الاسم بوصفه كلمة واحدة فقط كما هو الحال في النحو ، بل بعدة كلمات على سبيل الاسهاب في بعض الاحيان • لان جميع هذه الكلمات التالية : من يراعي في أفعاله قوانين بلاده ، تعادل كلمة واحدة هي « مستقيم Just » •

وعن طريق ترتيب الاسماء هذا ، بعضها ذو معنى أشمل ، وبعضهاذو معنى أضيق نحول تقدير نتائج الاشياء المتخيلة في الذهن الى تقدير لنتائج تسمياتها . مثال ذلك انسان لا يستخدم الكلمات أبداً ، كمن يولد ويظل أصم وأبكم ، فاذا وضع أمام عينيه مثلث وبجانبه زاويتان قائمتان ، كزوايا شكل مربع ، فقد يوازن بالتأمل ويجد أن زوايا المثلث الثلاث تساوي تلك الزاويتين القائمتين . ولكن اذا عرض عليه مثلث آخر يختلف في الشكل عن المثلث السابق ، فانه لا يستطيع أن يعرف دون بذل جهد جديد ما اذا كانت الزوايا الثلاث لذلك المثلث تساوي أيضاً لزاويتين قائمتين . ولكن عندما يلاحظ من يملك استخدام الكلمات أن مثل هذه المساواة كانت نتيجة لان أضلاع المثلث مستقيمة ، والزوايا ثلاث وأنه لهذا كله سمي مثلثاً ، وليس نتيجة لطول الاضلاع ، ولا لاي شيء آخر خاص في مثلث ، فسوف يستنتج بجرأة ، وعلى وجه الشمول أن مثل هذه المساواة لزاويتين قائمتين في كل مثلث مهما كان ، ويسجل اكتشافه هذا في هذه الحدود العامة التالية : تساوي الزوايا الثلاث في كل مثلث قائمتين . وعلى ذلك ، فان النتيجة التي نجدها في أمر خاص تغدو وقد سجلت وذكرت كقاعدة شاملة . وتحرر تفكيرنا الذهني من قيود الزمان والمكان ، وتخلصنا من كل جهد يبذله العقل ، وتوفر هذا التفكير ، وتجعل ما وجد صحيحاً هنا الآن صحيحاً في كل زمان ومكان .

وعندما نضم اسمين في نتيجة واحدة ، أو توكيد كالقول ان الانسان كائن حي ، أو اذا كان انساناً فانه كائن حي ، واذا كان الاسم الاخير كائن حي يعني جميع ما يعنيه الاسم الاول انسان ، فان التوكيد أو النتيجة صحيحة ، والا كانت مغلوطة ، لان الصح والخطأ صفتان للكلام وليستا للاشياء . وعندما لا يكون هناك كلام فليس هناك من

صحيح ولا مغلوط • وقد يقع الخطأ كما لو توقعنا مـالا يكون ، أو اشتبهنا فيما لم يوجد ، ولكن في كلا الحالين لا يمكن اتهام المرء بانعدام الحقيقة •

فاذا رأينا الحقيقة اذاً تقوم في الترتيب الصحيح للاسماءفي توكيداتنا فان الانسان الذي يسعى وراء حقيقة دقيقة بحاجة الى أن يتذكر مايعنيه كل اسم ، ويضعه في موضعه تبعاً لذلك • والا فسوف يجد نفسه وقد وقع في شرك الكلمات كما يقع الغير في الفخ • فبقدر ما تتزايد مقاومته يزداد اطباق الفخ عليه • ولهذا في الهندسة ، وهي العلم الوحيد الذي سر الله حتى الآن أن يمنحه للجنس البشري ، بدأ الناس في وضع معاني كلماتهم ، ويسمى وضع المعاني هذا بالتعريفات التي يضعها في بداية التفكير •

ويبدو من هذا كم من الضروري لأي انسـان يطمح في معرفـة صحيحة أن يمتحن تعريفات الكتاب السابقين إما لتصحيحها عندما تكون موضوعة دون عناية أو يضعها بنفسه • لأن أخطاء التعريفات تتكاثـر بنفسها بقدر ما يتقدم التفكير ، وتقود الناس الى السخافات التي يرونها في النهاية ، ولكنهم لن يستطيعوا تجنبها دون أن يعيدوا التأمل مـن جديد منذ البداية وهو الذي يكمن فيه أساس الخطأ • ومن ذلـك يحدث أن الذين يثقون بكتبهم يعملون كمن يجمع مبالغ صغيرة في مبلغ أكبر دون أن ينظر ما إذا كانت تلك المبالغ الصغيرة قد جمعت جمعـاً صحيحاً أم لا ، فيجدون الخطأ ظاهراً في نهاية الأمر ، ويفقدون الثقـة بأسسهم الأولى ، ولا يعرفون ما هو سبيل الخلاص ، وينفقون الوقت ضائعين بين كتبهم ، كالطيور التي تدخـل في المدخنة وتجـد نفسها محبوسة في غرفة فترفرف للضوء الكاذب الصادر من زجاج النافذة ،

وذلك لقصور ذكائها في رؤية السبيل الذي دخلت منه. وعلى ذلك يكمن سوء الاستعمال الأول في التعريف المغلوط أو غيابه . ومن ذلك تنجم جميع المعتقدات الخاطئة ، والجوفاء التي تجعل أولئك الناس الذين يستقون ثقافتهم من الكتب ، لا من تأملاتهم الخاصة أدنى من مستوى الجهلة ما دام الناس المزودون بالعلم الصحيح يقفون فوق ذلك المستوى. ذلك أن الجهالة إنما تقع في الوسط بين العلم الصحيح والنظريات المغلوطة . إن الحس الطبيعي والتخيل ليسا عرضة للسخف ، ولا يمكن أن تخطىء الطبيعة ذاتها . وبقدر ما تغزر لغة الناس تزداد حكمتهم أو جنونهم عن حدود المألوف . ولا يمكن للمرء أن يصبح حكيماً ممتازاً أو معتوهاً بارزاً دون لغة ، ما لم تصب ذاكرته بمرض أو سوء تكوين في الأعضاء . لأن الكلمات هي العملة التي يتعامل بها الحكماء ، فهم لا يفكرون الا عن طريقها ، وهي أيضا عملة المجانين ، انها تكسبهم القيمة عن طريق سلطة أرسطو وشيشرون أو القديس توما الاكويني أو أي عالم مهما كان ما دام انساناً .

الفصل الخامس
في العقل والعلم

عندما يفكر الانسان دون استخدام كلمات ، وهو أمر يمكن أن يقع بالنسبة لبعض الأشياء الخاصة ، كما يكون ذلك لدى رؤيتنا أي شيء واحد فاننا نخمن ما يحتمل أن يكون عليه الامر الذي سبقه أو ما يحتمل أن يعقبه ولم يعقبه ، أو بما سبقه ولم يسبقه ، ونسمي هذا خطأ وهو أمر يتعرض له أكثر الناس فطنة . ولكن عندما نفكر بكلمات

ذات معان عامة ، ونقع في استدلال عام مغلوط ، فان هذا هو السخف أو الكلام عديم المعنى بالرغم من شيوع تسميته بالخطأ . لان الخطأ لا يعدو الا أن يكون خداعاً في أن أمراً ما قد حدث أو سوف يحدث على سبيل الرجحان . وبالرغم من أنه لم يحدث أو لم يأت فليس في ذلك من استحالة يمكن اكتشافها . ولكن عندما نضع توكيدا عاما فان امكانيته غير قابلة للتصور ما لم يكن توكيدا صحيحا . والكلمات التي لا ندرك منها إلا الأصوات هي الكلمات التي نسميها سخيفة ، عديمة المعنى أو هـــراء .

فإذا كان على امرىء أن يحدثني عن شكل رباعي مستدير ، أو عن أحداث من خبز وجبنة ، أو عن جواهر لا مادية ، أو عن شخص حر ، وارادة حرة ، أو عن أي شيء ، الا من كونــه معوقاً بمعارضة فــلا ينبغي لي أن أقول انه كان على خطأ بل كانت كلمــات دون معنى أي ســخيفة .

وقد قلنا قبلاً ، في الفصل الثاني ، إن الانسان يمتاز عن جميع الحيوانات الأخرى بهذه الموهبة ، وهي أنه عندما يتصور أي شــيء فإنه قادر على البحث عن نتائجه ، وعن النتائج التي يستطيــع فعلها بوساطته . وأضيف الآن هذه الدرجة الأخرى من الامتياز ذاتــه وهي أنه يستطيع رد النتائج التي يجدها عن طريق الكلمات الى قواعــد عامة تسمى الفرضيات أو الحكم ، أي يستطيع أن يفكر ، ويقدر لا بالاعداد وحدها بل بجميع الاشياء التي يمكن أن يضيفها المرء اليهــا أو يطرحهــا منها .

ولكن هذه الميزة تخفف بأخرى ، وتلك هي مثيرة السخف التــي

لا يتعرض لها أي مخلوق آخر غير الانسان وحده • وأكثر الناس عرضة لها هم أولئك الذين يدرّسون الفلسفة • ولقد صدق شيشرون إذ قال عنهم في أحد كتبه « لا شيء يمكن أن يكون أشد سخفاً مما يمكن أن نجده في كتب الفلاسفة » • وسبب ذلك ظاهر إذ لم يبدأ أحد منهم استدلاله بالتعريفات ، أو ايضاح الاسماء الواجب استخدامها وهو منهج متبع في الهندسة فقط وبذلك تجعل نتائجها غير قابلة للجدال •

واعزو السبب الاول للنتائج السخيفة الى فقدان المنهج : فهم لا يبدؤون استدلالهم بالتعريفات ، أي من معان راسخة لكلماتهم كما لو أنهم استطاعوا اعطاء النتيجة دون معرفة القيمة العددية للكلمات ، واحد ، اثنان ، ثلاث •

وفي حين أن جميع الاجسام تدخل في الحساب تبعاً لاعتبارات مختلفة أشرت إليها في الفصل السابق ، وحيث أن هذه الاعتبارات قد سميت بأسماء مختلفة ، فقد نجم عن هذا التخبط سخافات مختلفة ، وارتباطات غير مناسبة لاسمائها في التوكيدات • ولهذا فاني أرد السبب الثاني للتوكيدات السخيفة الى اعطاء أسماء الاشياء الى حوادث أو حوادث الى أشياء ، كما يفعل من يقول : الايمان مبثوث أو مستوحى حيث لاشيء يمكن حبسه أوبثه فيأي شيء آخر الاالجسم،وأن الامتداد جسم ، وأن الاشباح أرواح الخ •••

وأرد السبب الثالث الى اعطاء أسماء حوادث الاجسام خارجنا الى حوادث أجسامنا كما يفعل من يقول إن اللون في الجسم ، والصوت في الهواء الخ •••

والسبب الرابع أرده الى اعطاء أسماء الاجسام الى أسماء ، أو كلام كما يفعل من يقول توجد أسماء كلية ، أو الكائن الحي عبقري ، أو شيء عام الخ •••

والخامس أرده الى اعطاء أسماء الحوادث الى اسماء وكلام كما يفعل من يقول إن طبيعة شيء ما هي تعريفه وإن طلب المرء هي ارادته ، وما أشبه ذلك .

والسادس أرده الى استعمال الاستعارات ، والمجازات ، والاشكال البلاغية الاخرى بدلا من الكلمات الخاصة . فبالرغم من أنه يحق لنا أن نقول مثلاً في كلام عام الطريق يسير أو يقود الى هنا أو هناك ، والمثل يقول هذا وذاك ، في حين أن الطريق لا يستطيع المسير والمثل لا يتكلم ، ومع ذلك لا ينبغي لنا قبول مثل هذا الكلام في تفكيرنا ، وفي بحثنا عن الحقيقة .

والسابع أرده الى أسماء لا تعني شيئاً ، ولكنها تقبل وتكتسب صماً في المدارس مثال ذلك المفرط في سكونه Hypostatical ، والتجسيد بالنقل ، والتجسيد بالجمع ، والخالد الآن ، وما شابه ذلك من المصطلح الخاص لدى أصحاب الفلسفة المدرسية .

وليس من السهل الوقوع في السخف بالنسبة لمن يستطيع تجنب هذه الاشياء ما لم يتم ذلك عن طريق طول الشرح حيث يمكن أن ينسى ما مر سابقاً لان جميع الناس يفكرون بطبيعتهم تفكيراً متشابهاً وجيداً عندما يمتلكون مبادىء جيدة . ولان «من» هو شديد البلادة يقع في الخطأ في الهندسة ويستمر فيه أيضاً عندما يكشف شخص آخر خطأه ؟

* * *

والمقتطف التالي مأخوذ من الفصل ٤٦ « في الظلام الناجم عن الفلسفة الجوفاء والتقاليد السخيفة » من كتاب اللوثيان ، القسم الرابع : « مملكة الظلام » .

«والآن لكي أهبط الى المعتقدات الخاصة بالفلسفة الجوفاء المقتبسة

من الجامعات ، ومن ذلك الى الكنيسة من أرسطو جزئياً ، ومن عملية الفهم ، فسوف أنظر أولاً في مبادئها . فهناك فلسفة أولى ينبغي أن تعتمد عليها كل فلسفة أخرى ، وتقوم بشكل رئيسي على تحديد معاني مثل هذه التسميات أو الاسماء ما دامت هي أشمل من جميع الاسماء الاخرى . وهذه التحديدات تصلح لان تجنبنا غموض المعنى وازدواجه في التفكير وتسمى عادة بالتعريفات كتعريفات الجسم،والزمان،والمكان، والمادة ، والشكل ، والماهية ، والذات والجوهر ، والعرض ، والقدرة والعقل ، والمتناهي ، واللا متناهي ، والكم ، والكيف ، والحركة ، والعمل ، والهوى ، وكثير غيرها مما هو ضروري لشرح تصورات الانسان عن طبيعة الاجسام وتكاثرها . وايضاح هذه الحدود ، وما شاكلها ، أي تقرير معانيها ، يسمى عادة في المدارس بالميتافيزيقا لأنها جزء من فلسفة أرسطو ، ولها هذا العنوان عنده ، ولكن بمعنى آخر لأنها تعني هناك شيئاً أكثر كالكتب التي كتبت أو وضعت حسب فلسفته الطبيعية ، لان كلمة ميتافيزيقا تحمل هذين المعنيين كلاهما . وما كتب هناك في الواقع ، ينافي العقل الطبيعي في معظمه إذ ليس هناك من أحد يرى أن هناك شيئاً يجب فهمه منها وينبغي أن يفكر بأنها خارقة للطبيعة .

واستناداً الى هذه الميتافيزيقا التي اقترحت مع الكتاب المقدس لتكوين كلية اللاهوت ، يوجد في العالم بعض الماهيات المنفصلة عن الاجسام ، والتي تسمى الماهيات المجردة ، والاشكال الجوهرية . وهناك حاجة الى شيء أكثر من الانتباه العادي في هذا المجال لتفسير مثل هذه المصطلحات ، وأستميح عذراً أولئك الذين لم يتعودوا هذا النوع من البحث ، لاني أوائم نفسي مع أولئك الذين تعودوا ذلك . إن العالم جسم ، ولا أعني بذلك الارض وحدها التي تسود محبيها

الارضيين بل الكون ، أي كتلة جميع الاشياء الكائنة بكاملها ، أي أنه جسم له أبعاد وبخاصة الطول والعرض ، والعمق • كذلك ، فان كل جزء من الجسم جسم أيضا وله أبعاد مماثلة • وتبعا لذلك فان كل جزء من الكون جسم وأن ما ليس بجسم ليس جزءاً من الكون : ولما كان الكون كلاً ، فإن ما ليس جزءاً منه عدم ، وبذلك لا مكان له • ولا ينتج عن ذلك ان الأرواح معدومة لان لها أبعاد وهي لذلك أجسام حقاً ، بالرغم من أن ذلك الاسم لا يعطى الا للاجسام وفي الكلام العام فقط ، من حيث أنها مرئية أو ملموسة ، أي أنها على درجة من الكثافة، ولكن لأنهم يسمونها غير مجسدة وهو اسم أكثر سمواً ، ولهذا فهو اسم ينسب بتقوى أكبر الى الله نفسه ، ونحن لا نرى ان الصفة التي ننسبها له تعبر عن طبيعته بشكل أفضل ، وهي صفة لا يمكن ادراكها ، بل تعبر عن رغبتنا في تعظيمه •

والآن اذا أردنا أن نعرف على أي أساس نقول هنا بوجود ماهيات مجردة ، أو أشكال جوهرية فعلينا أن ننظر فيما تعنيه هذه الكلمات حقاً • إن استعمال الكلمات هو تسجيل لأفكار عقلنا ، وتصوراته لأنفسنا ، وايضاحها للآخرين • ومن هذه الكلمات أسماء الاشياءالمدركة كأسماء الاجسام من جميع الأنواع التي تؤثر في الحواس ، وتترك انطباعاته في المخيلة • والكلمات الأخرى هي أسماء المثل أو الصور العقلية التي نملكها عن جميع الأشياء التي نراها أو نتذكرها ، وهناك ألف أسماء الاسماء ، أو أنواع الكلام المختلفة ، كالكلّي ، والجمع ، والمفرد ، وهي أسماء أسماء • والتعريفات وصيغ الاثبات ، والنفي ، والصحيح ، والخاطيء ، والقياس ، والاستفهام ، والوعد ، والعهد ، هي أسماء لبعض أشكال الكلام • وتصلح الاسماء الأخرى لبيان النتيجة أو رفض أحد الأسماء بالنسبة لاسم آخر • مثال ذلك عندما يقول

المرء الانسان جسم فهو يقصد أن اسم الجسم نتيجة ضرورية لاسم انسان وما هي إلا أسماء عديدة لشيء واحد هو الانسان . ويدل على النتيجة عن طريق جمع الاسمين بكلمة (is) الانكليزية ، وهي أداة لا يمكن ترجمتها الى العربية بهذا المعنى إذ لا أداة ربط ظاهرة في الجمل الاسمية العربية.وكما نستخدم الفعل is في الانكليزية يستخدم اللاتين الفعل est واليونان Eστι ، من خلال جميع صيغ تصريف هذا الفعل . أما أن يكون لدى جميع الأمم في لغاتها المختلفة كلمة تقابل هذا الفعل ، فهذا أمر لا أستطيع الكلام عنه . ولكني على ثقة من أنهم ليسوا بحاجة لها لأن وضع كلمتين في نسق معين يمكن أن يصلح للدلالة على نتيجتها ، اذا كان العرف كذلك ، لأن العرف يعطي الكلمات قوتها ، كما هو الحال مع فعل is ، أو be ، أو are ، أو ما شابه ذلك . واذا كان الأمر كذلك ، وأن ليس هناك من لغة دون أي فعل يقابل est أو is أو be ، فان الناس الذين يستخدمونه لن يكونوا أقل قدرة على الاستدلال والاستنتاج وما أشبه ذلك من ضروب المحاكمة قيد أنملة من اليونان واللاتين . ولكن ماذا يحل بمصطلحات من مثل الماهية والجوهر ، والجوهرية ، التي تشتق منها ، وكثير غيرها مما يتوقف على هذه الكلمات التي شاعت شيوعاً كبيراً كما هي عليه الآن ؟ ولهذا فهي ليست أسماء أشياء بل اشارات نشعر بها أننا نتصور لنتيجة اسم أو صفة بالنسبة لأخرى . كما هو الحال عندما نقول الانسان جسم حي فاننا لا نعني أن الانسان شيء والجسم الحي شيء آخر ، و is شيئاً ثالثاً بل إن الانسان والجسم الحي شيء واحد لأن النتيجة القائلة إذا كان انساناً فانه جسم حي هي نتيجة صحيحة تدل عليها كلمة is . ولهذا فكونه جسماً يمشي ويتكلم ، ويحب ، ويرى ، والحياة والرؤية وغيرها من الصيغ الفعلية المعنوية ، وكذلك خواص الجسمية ،

والمشي ، والرؤية ، وما شابه ما هي الا شيء واحد : اسماء للاشيء كما عبرت عن ذلك بتفصيل أكبر في مواضيع أخرى .

ويمكن أن يقول المرء ما هو المقصود من مثل هذه الدقة في بحث من هذا النوع حيث لا أزعم شيئاً آخر غير ما هو ضروري لنظرية الحكومة والطاعة ؟ ولهذا الغرض لم يعد الناس يتحملون أنفسهم أن يساء اليهم بهذه الكلمات ، وأنه عن طريق الماهيات المنفصلة المبنية على فلسفة أرسطو الفارغة يرهبون من طاعة قوانين بلادهم بوساطة اسماء فارغة كما يخيف الناس الطيور من التقاط الحب عن طريق قشرة فارغة رقيقة وعصا عجفاء .

على هذا الأساس يقول الناس ان الانسان عندما يموت ويدفن نستطيع روحه (أي حياته) أن تسير منفصلة عن جسمه وترى ليلا بين القبور . وعلى هذا الأساس ذاته يقولون ان شكل قطعة الخبز ، ولونها ، وطعمها له وجود هناك حيث يقولون لا يوجد خبز . وعلى الأساس ذاته أيضاً يقولون ان الايمان ، والحكمة ، والفضائل الأخرى تنصب أحياناً في الانسان . وتنفخ فيه من السماء أحياناً كما لو أن الفاضل والفضائل يمكن أن يكونا متباعدين ، أن أشياء عديدة أخرى تعمل في اضعاف ثقة الرعية بقدرة الحاكم ، فمن يجهد في اطاعة القوانين اذا كان يتوقع أن تصب فيه الطاعة أو تنفخ فيه ؟ ومن لا يطيع راهباً يستطيع أن يصنع إلهاً أكبر من حاكم ومن الله نفسه ؟ أو من لا يحترم أولئك الذين يصنعون الماء المقدس ، وهو يخاف من الاشباح ، التي تبعدهم عنه ؟ ويكفي هذا مثالا على الاخطاء التي خلقتها الكنيسة من ماهياتها وجواهر أرسطو والتي ربما من كان يعرف أنها فلسفة مغلوطة ولكنه أقرها كشيء يتناغم أو يعزز الدين ، وخوفاً من أن يلقي مصير سقراط .

الفصل الرابع

ديكارت Descartes

ولد رينه ديكارت في عام ١٥٩٦ ، وماتت أمه بعد سنة من ولادته ، وربي في الريف على يد وصي عليه . وقد تثقف على يد الرهبان اليسوعيين في لافليش وامتدح تعليمهم في كتابه رسالة في المنهج . ثم درس القانون في بواتييه . غير أنه قرر السفر الى باريس والدراسة لنفسه فيها . وكان مهتماً اهتماماً خاصاً بالموسيقا ، وبالمبارزة، وكتب أبحاثاً مطولة عن هذه الموضوعات . وانضم طوعاً الى قوة بقيادة موريس دوناسو الذي كان يقاتل الى جانب البروتستانت في حرب الثلاثين عاماً . وكان ديكارت كاثوليكياً مخلصاً دوماً ولكن لم يكن من المستغرب في ذلك العصر أن يصبح السادة المهذبون جنوداً بالصدفة بالرغم من أنهم غير مبالين بالقضية التي يدافعون عنها في تلك الحرب الغامضة . وكان دافع ديكارت الرغبة في السفر ، والاخلاد للتفكير . وقرر وهو في بريدا في هولندا كتابه « بحث عام مطول في الرياضيات والعلوم الرياضية » . وعانى أثناء خدمته في ألمانيا عام (١٦٢٠) لحظتي اشراق أو رؤيا على الأقل انكشفت له فيهما ، على ما يبدو ، فلسفته أو اجزاء منها . وفي عام (١٦٢٤) سافر من فرنسا الى ايطاليا ليشكر مريم العذراء في لوريتو على رؤاه الفلسفية ، وفي عام (١٦٢٩) استقر في هولندة وقرر حماية حياته الخاصة واستقلاله . وفي عام (١٦٣٧) نشر كتابه « مقال في المنهج » في ليدن، وسرعان ما اعترف

به كأبرز فيلسوف في عصره • ثم سافر من هولندة الى استوكهولم في عام ١٦٤٩ بدعوة من الملكة كريستيانا وذلك يعود جزئياً لانخراطه المتزايد في الخلافات الدينية في هولندة • وقد حاول طوال حياته تجنب المساجلات ، ومات بمرض ذات الرئة في استوكهولم عام (١٦٥٠) • ونشر تأملاته في الفلسفة الاولى في باريس في عام (١٦٤١) ، ومبادىء الفلسفة في أمستردام عام (١٦٤٤) • وأهواء النفس في باريس عام (١٦٤٩) • وبقيت أبحاث للنشر بعد موته بما في ذلك بحثه في Regulare Ad Direction em Infenii وبحثه المطول في العالم •

وديكارت نموذج للفيلسوف الذي يتجنب أي ضرب من ضروب التورط ، والارتباطات وخاصة في السياسة والشؤون العامة • وكان فيلسوفاً منعزلاً ومفكراً أصيلاً كل الأصالة يمتلك لحظات وحي خالص ، والقدرة على التعبير عن رؤاه بوضوح رائع فيما بعد • وقد افتتن بالرياضيات ، وتراسل مع فرما Fermat وهو الرياضي العظيم في عصره • كان ديكارت يعتز اعتزازاً خارقاً بالعقل ، وثقة متبصرة بقدرات عقله • ولم يكن يعترف بضرورة الخلاف بين الدين والعلم الحديث ، ورأى أنه وجد تلاؤماً حقيقياً بينهما في فلسفته وأصبح بمزاجه الانطوائي ، وهدوئه واحداً من كبار ثوريي الفكر الاوربي عن طريق الوضوح الآسر لفكره ولغته وبساطتها المرهفة •

وكانت الرياضيات في نظر ديكارت نموذج المعرفة الواضحة اليقينية التي تتقدم خطوة خطوة ، من نتيجة مسلم بها الى نتيجة أخرى • وعندما يتوقف المرء ليتأمل فان مزاعم المعرفة خارج الرياضيات حائرة ، دون نظام ، لا يدعمها أي نهج عام في البرهان • ولهذا فان الخطوة الاولى هو أن ندخل في بحران الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، منهج الرياضيات الواضح الاستنتاجي الوحيد النمط • فبالمنهج والنظام وحدهما

يمكن بناء المعرفة على أسس ثابتة والنظام الصحيح في الفلسفة هو البدء بأكثر الحقائق وضوحاً وبساطة ، والحقائق التي تتضمن أبسط المدلولات فقط ، والتقدم خطوة خطوة نحو أعقد الحقائق ، واثقين من أن كل خطوة في البرهان غير قابلة للجدال • وعلى المرء أن يرفض كل قضية يمكن أن يشك بها لدى الانطلاق بالفلسفة من جديد منذ البداية ، حتى يصل الى الحقائق البسيطة البديهية بذاتها ، والتي لا يمكن الشك بها • وهذه هي الأسس الثابتة للمعرفة •

وقد بيّن ديكارت منهجه بالفعل في كتابه « رسالة في المنهج » ، « والتأملات » فطبق منهجه في الشك حتى وصل الى قضية لا سبيل الى الشك فيها وهي « أنا أفكر فأنا موجود » • وأظهر أيضاً أنه لا يستطيع الشك بوجود الله •. وانطلق من هاتين الحقيقتين الثابتتين ليرينا أن لدينا سبباً للاعتقاد بوجود العالم الخارجي بالرغم من أن أحكام ادراكنا العادية عرضة للخطأ بحد ذاتها ، ويمكن لحواسنا أن تخدعنا • فاذا تم البرهان على وجود الله فان لدينا السبب للوثوق بوجود عالم الكائنات المكانية الذي سماه ديكارت بالامتداد فهو وحده يستطيع أن يفرض نفسه على عقلنا • ويميز ديكارت الافكار في عقلنا من الواقع الخارجي الذي يطبع الأفكار في ذهننا من خلال عملية الادراك • ثم يميز بين الأنواع أو الانماط المختلفة للفكرة في الذهن • فالافكار الواضحة والمتميزة كل الوضوح والتمييز وحدها يمكن قبولها في بنية المعرفة • والأفكار التي تمثل الطبيعة الحقيقية للاشياء الخارجية فقط كما تفهم هذه الطبيعة في علم الفيزيقاء الرياضية يمكن أن تقبل كمعرفة حقيقية •

والمقتطفات التالية تظهر منهج ديكارت في الشك ، ومعياره في اليقين ، لأن هذا البحث الانتقادي هو ما كان مهماً على الدوام أكثر من

ميتافيزيقاه البنائية • ويمكن أن يدعى مؤسس النظرية الحديثة في المعرفة ما دام قد جعل مشكلتي كيف أعرف ؟ وكيف يمكن أن أكون على يقين ؟ المشكلتين الاوليين في الفلسفة •

وقد أعقبه أصحاب النزعة الاختبارية الانكليز في القرن التالي ، وبرتراندرسل ، وآخرون في هذا القرن في التفتيش عن أسس المعرفة في بعض القضايا الثابتة التي لا يمكن الشك فيها ، ولكنه كان يمتلك أيضاً فلسفة وضعية في العقل ، وفلسفة وضعية في الفيزيقا • وتصور عالم العقل متميزاً كل التميز عن عالم الأشياء الممتدة • وعبّر عن هذا التميز التقليدي بحدود الجوهر والسبب بمعانيهما القروسطية • واعتقد بوجود أفكار فطرية في العقل أيضاً لا تشتق بحال من الأحوال من التجربة •

وقد تبدت جميع هذه النظريات له كأجزاء من منظومة واحدة مع تصور الشخصية الانسانية كجوهر لا مادي ، والعقل يسكن في منظومة آلية هي الجسم • وكان مقتنعاً بأن جميع مسائل العلم والرياضيات ، والحياة العملية قابلة للحل عن طريق « النور الطبيعي للعقل متبعاً نسقه الطبيعي الخاص » • وقد أصبح هذا الادعاء غير المحدود « بالنور الطبيعي » ، والاسلوب الواضح ، ومنهج الفكر الذي سار معه أساس الحضارة الفرنسية حتى الثورة الفرنسية : وكان أصحاب الموسوعة الفرنسية ، والراديكاليون في العصر التالي هم ورثته المباشرون في الاسلوب والمنهج بالرغم من الاختلاف عنه في الهدف • لقد علّم الناس رفض غوامض الفلسفة المدرسية ، وأن يفكروا واثقين من أن كل مايبدو بديهياً بذاته في نور العقل الواضح يجب أن يكون صحيحاً • واخترع اسلوباً بقي لمدة قرنين الناقل الطبيعي للفكر الفرنسي •

يوضح ديكارت في المقاطع التالية من « رسالة في المنهج » عام

١٦٣٧ كيف يصل الى أسس مذهبه باستخدام طريقة الشك المنهجي ، معرفـة وجوده الخاص ، ووجود الله • وبرهانه عن وجوده كواقـع لا يتزعزع يتمتع بالمناعـة ضد عملية الشك ، برهان في غاية البساطة والرشاقة • فكثيراً ما خدعنا من حواسنا ، وافترضنا شيئاً ما صحيحاً لم يكن صحيحاً ، ونحن لا نعرف بداهة ، في مثل هذه اللحظات ، أننا قد خدعنا • ولهذا يمكن في أية لحظة أن نفترض أننا خدعنا مثلاً أننا نحلم ، وأننا نستطيع الشك شكاً معقولاً بصحة وجود مـا يبدو في العالم حولنا • ولكن شيئاً واحداً لا نستطيع الشك فيه هو أننا نشك ، لأننا إذا كان علينا أن نشك في ذلك ، فإن علينا أن نظل شاكين أيضـاً • ويجادل ديكارت أن على الذات أن تكون ممتنعة على الشك ، لأن الذات تعود للدخول في أي شك يمكن المرء ، وأن الذات هي التي تشك دوماً • غير أن الشك لا يعـدو أن يكون شكلا مـن أشكال التفكير ، وأنـه بفضل قدرة الذات على التفكير ترى الذات أنهـا موجودة • ومن هنا جاءت قضية ديكارت « Cogito ergo Sum أنا أفكر فأنا موجود » •

ويسأل ديكارت بعد ذلك ما هو الأمر الذي يجعل هذه القضية صحيحة على هـذه الدرجة من اليقين ؟ ويجـد الاجابة عن ذلك في « الوضوح والتميز » فيهما تبدو صحيحة • ولا يعني هذا كما يمكن أن يبدو لأول وهلة أن ديكارت يكتفي بما تبدو عليه أنه قضية صحيحة بداهة من الناحية السيكولوجية • فلا يمكن لأية فلسفة أن تذهب بعيداً مالم تمتحن بشكل انتقادي العديد من المعتقدات التي نشعر في الواقع أنها صحيحة عن يقين بسبب عادة غـير تأملية اعتدناها • ومـا يبحث عنه ديكارت كأسس لمذهبه انما هي قضايا لا يصعب الشك فيها فقط بل يكون من اللغو أو التناقض أن نشك فيها •

إذ يبدو التفكير بأن امرءاً ما يفكر ويشك بوجود عقله أمراً يناقض نفسه بشكل بارز . وتمتلك قضايا أخرى هذا الضرب من البداهة الخاصة وأن من اللغو الشك بصحتها . فهناك قضايا الرياضيات بوجه خاص التي يتخذها ديكارت باستمرار نموذجاً لما ينبغي للتفكير أن يجري عليه .

ويذكر ديكارت مختلف مظاهر هذه القضايا التي لا سبيل للشك فيها التي تساعد في تفسير ما يعني بوضوحها وتميزها . وصحتها بخلاف صحة القضايا المتصلة بالعالم الخارجي مستقلة عن الشروط التي تتصور في ظلها . « فإذا كان على عالم الهندسة أن يتصور برهاناً جديداً (عندما يحلم) فإن شرط كونه نائماً لا يعمل ضد صدقه » . في حين أنه إذا كان لديه اعتقاد اختباري مثال ذلك أنه كان يطير أو ينظر إلى النجوم فيمكن أن يكون ذلك مغلوطاً . وعلى ذلك يلح ديكارت على وجوب الاقتناع بصحة شيء ما بالاستناد إلى بداهة عقلنا ، وليس على بداهة تخيلنا أو حواسنا وفكرته الأساسية هي أن صحة قضية لا سبيل للشك فيها يجب أن تكون صفة ملازمة لها لا تعتمد على أية ظروف خارجية .

وينبغي أن تكون القضية من النوع المطلوب ، قضية ماهية إذا استخدمنا المصطلح المدرسي . وتقوم ماهية شيء ما على وجه التقريب على الصفات التي يجب أن يمتلكها إذا كان لا بد له أن يكون ذلك الشيء على كل حال . إذن يمكن اسقاط كثير من صفات الشيء دون الوقوع في التناقض الذاتي . يمكن مثلا أن يكون للمنضدة لون غير لونها الواقعي ، ولكن هناك خصائص مميزة يجب أن يمتلكها ذلك الشيء إذا كان له أن يكون منضدة على وجه الاطلاق ، وهذه الصفات هي صفاته المميزة الجوهرية . ويرينا المقتطف الثاني من غاليليو في

الفصل الثاني ، يرينا كيف يطبق هذه الفكرة بطريقة خاصة على مدلول الجسم المادي في الفيزياء • فهو يسمي تلك الخصائص التي تبدو له « جوهرية » بالنسبة لمثل هذا الجسم والتي لا يمكن تصوره بدونها • ويتفق تقرير ماهية شيء ما اتفاقاً رائعاً مع المطالب الديكارتية بالنسبة لقضية صادقة بالضرورة • فهي تتضمن داخلياً دلائل على صدقها ولا يمكن تصور وجوب صدق عكسها • وهكذا كان ديكارت قادراً على أن يقول إن ماهيته الشخصية وذاته يجب أن تكمن في عقله بعد أن وصل الى القضية القائلة « أنا أفكر فأنا موجود » فلم يستطع أن يتصور نفسه يمتلك جسداً فقط دون أن يمتلك عقلا أيضاً • ولهذا يمكن النظر إلى وجود عقله كأمر جوهري لوجوده كشخص ، في حين أن وجود جسده أمر عرضي يتصل اتصالا جوهرياً بوجوده •

ويطبق ديكارت مدلول الماهية هذا في المرحلة التالية من بناء منظومته وهي البرهان على وجود الله • فكما وجد أن فكرة المثلث متضمنة في « تساوي مجموع زواياه الثلاث لقائمتين » وهذا جزء من ماهية ، كذلك وجد ، أو زعم أنه وجد ، أن فكرة الوجود متضمنة في فكر « الموجود الكامل Perfect being » • وبالرغم من أنه استطاع وضع قضايا متنوعة عن المثلث فليست أية منها تدل ، في الواقع ، على وجود المثلث • غير أنه في حالة الموجود الكامل فإن الوجود متضمن في ماهيته ، وليس على المرء ، إلا أن يحصل على فكرة واضحة عن ما يكون عليه الموجود الكامل حتى يرى أنه ينبغي وجود مثل هذا الموجود •

وهذا البرهان الذي يماثل « الدليل الانتولوجي » لوجود الله الذي ابتدعه « انسلم Anselm » انما هو دليل واحد فقط من أدلة ديكارت عن هذه النتيجة • فاستدل ، منطلقاً من المفهوم الذي يمتلكه عن الموجود

الكامل أيضاً ؛ على أن مثل هذه الفكرة لا يمكن أن تنبثق من ذاته فقط ، لأن هو نفسه غير كامل (كما ظهر ذلك مثلاً عن طريق واقع أن يشك وهي مرحلة للعقل أدنى من المعرفة المحضة) . ومن الأمور المضادة للعقل بداهة التفكير بأن يخلق الأكمل من هو أقل كمالاً . وعلى ذلك فإنه يدعي بأن يرى أمراً متضمناً في نقصانه ذاته ، وفي نقصان أي شيء يمكن وجوده ؛ حالة تبعيته لموجود كامل ، ويجب أن يوجد مثل هذا الموجود . وهذا البرهان يميز غاية التمييز موقف ديكارت في تاريخ الفلسفة . ويماثل هذا البرهان في الشكل والمصطلح كثيراً برهاناً مدرسياً[1] شهيراً على وجود الله وهو الدليل المعروف Excontingentia mundi المرتكز على فكرة أن العالم الخارجي كما هو ضروري وينبغي أن يمتلك سبباً لوجوده خارجاً عنه . ومع ذلك فإن هذا الدليل يستند بطريقة « ديكارتية » نموذجية على ما هو بديهي بالنسبة لنور العقل الطبيعي ، وبالنسبة لأي امرىء يتأمل تجربته الداخلية .

ويجد ديكارت نفسه ، بعد أن برهن بهذ التشكل على وجود الله ؛ في موقف يسمح له باعادة بناء تلك الأشياء التي سبق له أن شك بوجودها وصدقها . لأنه يجادل بأن الموجود الكامل الذي نعرف الآن أنه موجود لا يستطيع أن يسمح لنا بأن نخدع خداعاً كاملاً منظماً على النحو الذي افترضنا . وعلى ذلك فإن بالامكان وضع شيء من الصدق بوجود الاشياء التي نفترض وجودها عادة في العالم الخارجي حولنا مع الابقاء على النصيب الواجب من النقصان في أي ملاحظ أنسي . ويمكن اكتشاف طبيعة الاشياء ، والقوانين التي تحكم سلوكها وذلك بتطبيق تلك المناهج التحليلية والرياضية التي يستخدمها ديكارت في المستوى الميتافيزيائي . فقد سلّم في مكان آخر من كتابه «الرسالة» بأنه

(1) Scholastic

لا يمكن فعل كل شيء عن طريق المحاكمة المحضة السابقة للتجربة إذ أن حدود العقل الانساني تجعل التجارب ضرورية لانارة الطريق أمام العقل • ومع ذلك ، فمن الناحية المثالية يمكن لعلم منظم أن يعرف ماهية كل شيء وبذلك يكون قادراً على استنتاج معرفة جميع القوانين الرياضية التي تفسر العالم •

ويميل المرء لدى النظر في اسس منظومة ديكارت الى التساؤل ماهو نوع الضرورة البديهية الذاتية الخاصة الذي يسم القضايا التي نضعها ، وعندما نسأل هذا نرى اعتماده على البداهة الذاتية أقل اقناعا مما بدا للوهلة الاولى • ومن المتفق عليه أن المطلوب هو أكثر من بداهة سيكولوجية • والاعتماد على هذا كما رأينا يمكن أن يقود الى استمرار الخطأ فقط • والبديل إذاً هو الضرورة المنطقية • وبهذا المعنى تكون القضية صادقة بالضرورة إذا تناقض عكسها تناقضاً ذاتياً • واذا كان هو هذا المعنى الذي قصده ديكارت فليست نتائجه الاساسية من النموذج الصحيح • ان منظومته كلها تقوم على قضايا تؤكد وجود عقله، ووجود الله • ولكن الفلاسفة عموماً قد اتفقوا منذ أيام كنط Kant على أن ليس من قضية تؤكد الوجود بهذه الطريقة يمكن أن تكون ضرورية من الناحية المنطقية • ويبدو هذا الآن أمراً بديهياً • فالعلاقات المنطقية القائمة في لغتنا لا تحدد مضامين الكون •

ويمكن رؤية أن مقدمتي ديكارت لا تمتلكان ، بعد امعان النظر فيهما ، الضرورة التي يدعيها فيهما • فالقضية القائلة « أنا أفكر » اذا كانت ضرورية فينبغي أن يكون عكسها متناقضاً مع ذاته • ولكن القضية المضادة وهي « أنا لا أفكر » لا تتناقض مع ذاتها • من المؤكد أن من يصدق بها يخطىء ولكنها لا تتناقض مع ذاتها كما هو حال القضية القائلة مثلاً « أنا متزوج عزب » • فقد تتخيل مثلاً رجلا

تحت التخدير يطلق ملاحظات متنوعة ، واذا كانت احداها «أنا لا أفكر» فاننا نستطيع أن نقول في تلك الحالة انها كانت قضيــة صادقــة • اذ قضية تتناقض حقاً مع نفسها ، كيفما وضعت أو نطق بهــا ، ينبغي أن تكون مغلوطة بالضرورة دوماً • ان قضية « أنا أفكر » قضية يمكــن أن تحمل معها الوقائــع التي تجعلها صحيحة في ظروف النظر فيهــا • وهناك قضايا من النوع ذاته كقولنا : « أنا أكتب » « عندما تكتب » أو « أنا أقول شيئاً ما بالانكليزية » عندما « تقال » • وقضية « أنــا أفكر » انما هي حالة من أعم حالات هذه الظاهرة ، وليس هناك ما يبرر لديكارت أن يستخلص م نهذه القضية نتائج بعيدة المدى من النوع الذي يقوم بالتفكير فيها ، ان قضية « أنا أفكر » صادقة عن طريــق التفكير فيها فلا يمكن لـ « أنا » أن يكون لها شيء من هذا المضمون بل مجرد اشارة « اسناد » • وبالمقابل اذا افترضنا أن لـ « أنا » محتوى، وأنها تتضمن مدلولات الوجود الفردي الشخصي فان جل ما يستطيع ديكــارت استناجــه حقــاً عندئذ هــو Cogitatur أي « هنــاك تفكير ما يجري » • وقد بيّن كنط Kant في كتابه « نقــد العقــل الخالص » بعنايــة ودقــة كبيرتين كيف يجب أن يكــون برنامــج « السيكولوجية العقلية » كله أي أن محاولة ديكارت في الانتقال من مقدمات صادقة بالضرورة الى نتائج اخبارية جوهرية عن الذات يجب أن تكون باطلة •

وكان كنط Kant مسؤولا أيضــاً عن « الهــد مالنهــائي » « للبرهان الانتولوجي » على وجود الله • فذاك الدليل يعتمد على فكرة أن وجود كائن كامل يجب أن تتضمن في جوهره وأنه ينبغي أن تكون صفة ضرورية لمثل هذا الكائن وجوب وجوده • ولكن كيف يمكن أن يكون الوجود مرتبطاً بمجموعة من الصفات مهما كانت كاملة عن طريق الضرورة المنطقية ؟ ولقد أظهر « كنط » أن الوجود ليس صفة كالكبر

والاحمرار اذ ينبغي أن يوجد الشيء قبل أن يستطيع امتلاك أية صفات على الاطلاق •

ويبدو الآن أن ديكارت في بحثه عن يقين يقيم عليه العلم اتجه انتباهه الى الاتجاه الخاطيء • فقد افتتن بالحقائق الضرورية في الرياضيات فجعل النوع الرياضي لليقين المعيار لجميع القضايا التي ينبغي اعتبارها صادقة • ولكن يقيناً من هذا النوع لا يكفي بذاته بالنسبة للعالم التجريبي ، فهو يكمن في العلاقات المنطقية البينية لنظرية ما ، ولا يحمل في ذاته أية قدرة تنبؤية أو ارتباط بوقائع التجربة • وبالمقابل لا ينبغي احتقار القضايا التجريبية لانها يعوزها هذا اليقين • اذ يمكن أن تمتلك نوعاً من اليقين خاصاً بها • فامكانية البرهان على خطئها بتجربة لا حقة ليست نقصاً تعاني منه بمقارنتها بقضايا الرياضيات بل هي سر قدرتها • فهي بذلك وحده تصلح في التمييز بين حالة اختبارية وحالة أخرى ، وبذلك تساعدنا على فهم الطبيعة ، وفي الاستفادة من عملياتها • ويشترك ديكارت مع الفلاسفة الميتافيزيقيين الآخرين في أنه كان يضع في ذهنه شكلاً كاملاً للعلم يضطلع به ، فعرض صورة لما يمكن أن تكون عليه المعرفة المثالية أكثر من أن يقدم مناهج واقعية تخضع للقيود الفعلية للمعرفة الانسانية •

(••• وقد لاحظت منذ مدة طويلة أن من الضروري أحياناً،وبسبب عادات الحياة اليومية ، تبني آراء نميزها على أنها على درجة عالية من عدم اليقين كما لو أنها فوق الشك كما قلت سابقاً ، بل كما لو أني أردت عندئذ أن أوجه انتباهي الى البحث عن الحقيقة وحدها • ورأيت أنه لجيء الى طريقة تعاكسها تماماً ، وأنه ينبغي رفض كل الآراء التي أستطيع افتراض أساس للشك فيها مهما ضؤل بوصفها خاطئة كل الخطأ

من أجل التأكد ما اذا كان يبقى أي شيء في معتقدي غير قابل للشك فيه. وتبعاً لذلك ، وقد رأيت أن حواسنا تخدعنا أحياناً ، فقد كنت أريد أن أفترض أنه لم يوجد شيء في الواقع يقودنا الى التخيل . وبسبب أن بعض الناس يتيهون في المحاكمة فيقعون في القياس الفاسد حتى في أبسط موضوعات الهندسة ، فقد رفضت جميع الاستدلالات التي اتخذتها كبراهين لانها مغلوطة مقتنعاً بأني عرضة للخطأ كأي امريء آخر، وأخيراً ، عندما رأيت أن الافكار التي نمتلكها في حال اليقظة يمكن أن تأتينا ذاتها ونحن نيام . وفي حين لا تكون أية واحدة منها صحيحة في ذلك الحين فاني افترض أن جميع الاشياء التي تدخل عقلي عندما أكون أكثر يقظة لا تمتلك صدقاً أكثر من الاوهام في أحلامي . غير أني عندما أرغب في التفكير أن كل شيء كان مغلوطاً ، ألاحظ بعد ذلك مباشرة أنه كان من الضروري أني أنا الذي كان يفكر كذلك ويجب أن يكون شيئاً ما . وبما أني الاحظ أن هذه الحقيقة وهي « أنا أفكر » لهذا «فأنا موجود» ، كانت مؤكدة وبديهية ، وأن ليس هناك أي أساس للشك فيها مهما كان مبالغاً به ويستطيع أن يزعم وجوده الريبيون القادرون على زعزعتها ، فقد استنتجت أي أستطيع دون خوف أن أقبلها بوصفها المبدأ الاول للفلسفة التي أبحث عنها .

وفي المرحلة الثانية أمعنت النظر ملياً فيما كنت عليه ، وبما أني لاحظت ، أني استطعت أن أفترض أني لم أكن امتلك جسداً ، وأن ليس هناك عالم خارجي ، ولا مكان يمكن أن أكون فيه ، ولكني ما استطعت لهذا السبب أن أفترض أني ما كنت موجوداً ، وأني على العكس ، ومن الظرف ذاته أني كنت أفكر بالشك بحقيقة الاشياء الاخرى ، فانه يتبع ذلك بكل جلاء ويقين أني كنت موجوداً ، في حين أني لو توقفت عن التفكير فقط فليس لدي أي سبب للاعتقاد بأني

موجود بالرغم من أن جميع الاشياء الاخرى التي سبق أن تخيلتها كانت موجودة حقاً • ولذلك استنتجت أني كنت مادة يقوم جوهرها كله أو طبيعتها في فعل التفكير وحده ، وأنه يمكن أن توجد دون حاجة الى مكان ، ولا تتوقف على أي شيء مادي • وهكذا فان « أنا » أي العقل الذي أكون به ما أنا متميز كل التميز عن الجسد ، ومن السهل معرفته أكثر من الجسد ، وأن العقل موجود بالرغم من عدم وجود الجسد ، وأنه يستمر في الوجود بكل ما هو عليه •

وبعد هذا ، بحثت فيما هو جوهري بالنسبة لصدق القضية ويقينها• لاني ما دمت قد اكتشفت قضية واحدة عرفت أنها صادقة فقد رأيت أنه ينبغي أن أكون كذلك قادراً على اكتشاف أساس يقينها • وبما أني لاحظت أن في عبارة « أنا أفكر فأنا موجود » لا يوجد شيء يقدم لي تأكيداً على صدقها وراء الامر التالي وهو أني أرى بوضوح شديد أنه من الضروري أن أوجد حتى أفكر ، فقد استنتجت أني أستطيع اتخاذ مبدأ أن جميع الاشياء التي تتصورها بوضوح وتميز شديدين صادقة كقاعدة عامة ملاحظاً أن هناك شيئاً من الصعوبة في تحديد الاشياء التي نتصورها بتميز تحديداً صحيحاً •

وفي المرحلة التالية ، ومن التأمل في الظرف الذي شككت فيه ، وبالتالي في أن وجودي لم يكن وجوداً كاملاً — لاني رأيت بوضوح أن من الاكمل أن نعرف من أن نشك — فقد انقدت الى البحث من أين تعلمت التفكير في شيء أكمل مني • واعترفت بوضوح أنه ينبغي لي أن أكون قد اقتنيت هذا المدلول من طبيعة كانت أكمل في الواقع • أما بالنسبة للافكار عن الاشياء الخارجية الاخرى كالسماء ، والارض ، والنور ، والحرارة ، وألف شيء آخر ، فقد كنت أقل حيرة في معرفة من أين اتت هذه الاشياء ما دمت أني لم ألاحظ فيها شيئاً يبدو أنه

يجعلها أسمى مني • وكنت أستطيع ألا أعتقد ذلك لو أنها كانت زائفة وأني أقتنيها من لا شيء ، أي انها كانت لدي بسبب نقصان ما في طبيعتي • ولكن هذا الامر لا يمكن أن يكون كذلك مع فكرة وجود طبيعة أكمل مني ، لان تلقيها من العدم كان أمراً مستحيلاً بجلاء • وبسبب القول : أن يكون الاكمل نتيجة للاقل كمالاً ، وأنه يتوقف عليه لا يقل تناقضاً عن القول ان شيئاً يأتي من لا شيء ، فقد كان من المستحيل أيضاً أني استطعت الحصول عليها من نفسي ، وتبعاً لذلك لم يبق الا أنها وضعت فيّ عن طريق طبيعة كانت في الواقع أكمل من طبيعتي ، وتمتلك في ذاتها جميع وجوه الكمال الذي لا أمتلكه (واسمحوا لي أن استخدم هنا مصطلحات الفلسفة المدرسية) ، بل على العكس كان هناك بالضرورة كائن أكمل أعتمد عليه ، وتلقيت منه كل ما أملكه • لاني لو وجدت وحدي مستقلاً عن كل كائن آخر بحيث أمتلك كل الكمال من نفسي ، مهما كان ضئيلاً ، وهو ما أمتلكه فعلاً ، لكنت قادراً ، للسبب ذاته ، على امتلاك كل ما تبقى من كمال من نفسي وهو أمر أشعر بالرغبة فيه ، ولكنت بذلك قادراً على أن أصبح لا نهائياً ، خالداً لا أتغير عليماً قديراً ، وبكلمة موجزة لكنت امتلكت كل صفات الكمال التي استطيع التعرف عليها عند الله • فلكي أعرف طبيعة الله (تبعاً للحجج التي سبق ذكرها) وبقدر ما تسمح لي به طبيعتي فان علي أن أنظر في جميع الصفات التي عندي فكرة عنها ، وما اذا كان امتلاكها دليلاً على الكمال ، وأن أكون متأكداً من عدم وجود أية صفة فيه تدل على نقصاني ، ولا يرى في أي من الصفات الباقية ، وهكذا أدركت أن الشك ، وعدم الثبات ، والحزن وما شابهها من صفات لا يمكن أن توجد عند الله ما دمت أنا بالذات سعيداً بالتحرر منها • والى جانب ذلك ، كانت لدي أفكار عن أشياء كثيرة محسوسة ومجسدة ، لانه بالرغم من امكان الافتراض بأني كنت أحلم ،وأن كل

ما رأيت ، أو تخيلت كان زائفاً فقد كنت لا أستطيع مع ذلك انكار أن الافكار كانت في الواقع في تصوراتي • ولكن بسبب أني تعرفت بوضوح كبير في نفسي أن الطبيعة العقلية متميزة عن الجسمية،ولما كنت قد لاحظت أن كل تركيب دليل على التبعية ، وأن حالة التبعية حالة نقصان جلية، فقد قررت أنه لا يمكن أن تكون صفة الكمال عندالله مركبة من هاتين الطبيعتين ، وأنه بالتالي لم يكن مركباً كذلك بل اذا كانت أية أجسام في العالم ، أو حتى أية عقول أو طبائع ليست كاملة كل الكمال فان وجودها يتوقف على قدرته بحيث لا تستطيع الاستمرار دونه لحظة واحدة •

ومن ثم كنت مستعداً مباشرة للبحث عن حقائق أخرى • وعندما عرضت على نفسي موضوع علماء الهندسة الذي أعتقد أنه جسم متصل أو مكان ممتد الى ما لا نهاية طولاً وعرضاً وارتفاعاً أو عمقاً ، قابل للتقسيم الى أجزاء متنوعة ، تقبل أشكالاً وحجوماً مختلفة ، والتحرك والانتقال في جميع الاساليب والانحاء (لان علماء الهندسة يفترضون أن كل ذلك موجود في الموضوع الذي يدرسونه) ، واستعرضت أبسط براهينهم • فلاحظت ، من ناحية أولى ، أن اليقين الكبير الذي يولى بموافقة الجميع الى هذه البراهين انما نجده في الواقعة التالية وحدها وهي أنها تدرك بوضوح تبعاً للقاعدة التي وضعتها • ومن ناحية ثانية ، أدركت أنه ليس في هذه البراهين كلها من شيء يستطيع أن يؤكد لي موضوعاتها • مثال ذلك لنفترض مثلثاً معيناً فاني أدرك بشكل متميز أن زواياه الثلاث تساوي بالضرورة قائمتين • ولكني لم أدرك استناداً لذلك أي شيء يمكن أن يؤكد لي أن أية زاوية موجودة ، في حين اذا عدنا الى تمحيص الموجود الكامل فاني أجد ، على العكس ، ألا وجود لكائن متضمن في فكرته كما تتضمن المثلث مساواة زواياه الثلاث لقائمتين ، أو كما تتضمن فكرة الكرة تساوي بعد نقاط سطحها عن

مركزها ، وبشكل أكثر وضوحاً من كل هذه الافكار وأنه نتيجة لذلك فان من المؤكد أن الله ، وهو الموجود الكامل ، موجود كأي برهان يمكن أن يكون •

وأخيراً ، واذا وجد أناس لم يقتنعوا بعد بوجود الله والروح عن طريق الاسباب التي أوردتها فاني أود كثيراً أن يعرفوا أن جميع القضايا الاخرى التي ربما يرون أن صدقها مؤكد بالنسبة اليهم ، مثال ذلك أن لنا جسداً ، وأن هناك نجوماً وأرضاً وما شابه ذلك هي قضايا أقل يقيناً من وجود الله والروح لانه بالرغم من أننا نملك توكيداً معنوياً لهذه الاشياء على درجة من القوة بحيث يبدو من المغالاة الشك في وجودها ، ومع ذلك ليس هناك من أحد يستطيع أن يفكر في الوقت ذاته ، لم يتخل عن عقله ، وعندما يتعلق الامر باليقين الميتافيزيقي ، أن هناك سبباً كافياً لاسقاط التوكيد بكامله في ملاحظة أننا نستطيع تصور أننا نمتلك جسماً آخر ، وأننا نرى نجوماً أخرى ، وأرضاً أخرى ونحن نيام في حين لا يوجد أي شيء من ذلك • لاننا كيف نعرف أن الافكار التي تحدث في الحلم زائفة أكثر من تلك التي نعانيها في حال اليقظة ما دامت الثانية لا تقل حيوية وتميزاً غالباً عن الافكار الاولى • وبالرغم من أن أسمى العبقريات تدرس هذه المشكلة الزمن الذي يحلو لها دراستها فيه ، فلا أعتقد أنها ستتمكن من تقديم أي سبب يمكن أن يكون كافياً لازالة هذا الشك ما لم تفترض قبلاً وجود الله • لانه حتى بالنسبة للمبدأ الذي اتخذته قاعدة أي أن جميع الامور التي أتصورها بوضوح وتميز صحيحة فان هذه القاعدة مؤكدة لان الله موجود ، ولانه موجود كامل ، ولان كل ما نملك مشتق منه ، ويتبع ذلك أفكارنا أو مدلولاتنا وهي واقعية بقدر وضوحها وتميزها وصدورها عن الله ، كذلك ينبغي أن يكون مدى صدقها • وفي حين نملك في غالب الاحيان أفكاراً ، أو مدلولات تتضمن بعض الزيف فان

هذا يمكن أن يكون تبعاً لذلك ضمن حدود تشابك هـذه الافكـار وغموضها ولها في هذا نصيب من العدمية ، أي أنها موجودة غامضة على هذا النحو لاننا لسنا كاملين كمالاً تاماً • وبديهي ألا يقـل تناقضـاً القول ان الخطأ والنقصان من حيث هو نقصان يأتي من الله عن القول ان الحقيقة والكمال يأتيان من لا شيء • ولكن اذا عرفنا أن كل شيء واقعي وحقيقي فينا يأتي من وجود كامل لا نهائي ، وأنه مهما كـانت أفكارنا واضحة ومتميزة فلا ينبغي أن نمتلك أساساً للتوكيد على أننـا تمتلك الكمال وأنها صحيحة بالنسبة لهذه الناحية •

ولكن بعد أن جعلتنا معرفة الله والروح واثقين من هذه القاعدة ، فاننا نستطيع أن نفهم بسهولة أن صدق الافكار التي نملكها في حـال يقظتنا لا ينبغي أن يشك فيه أدنى شك بسبب تخيلات أحلامنا • لانـه اذا اتفق لامرىء ان امتلك فكرة واضحة جداً ولو كان نائماً ، كـأن يكتشف عالم هندسة برهاناً جديداً فان كونه نائماً لا يحول دون صحته، كما هو الحال بالنسبة لخطأ يقع في أحلامنا مهما كان عادياً ، والذي يقوم على عرض مختلف الاشياء كما تعرضها حواسنا الخارجية، فان هذا ليس هاماً بحيث يفسح المجال لنا للشك في صحة الافكار الحسية لاننا غالباً ما نخدع بالطريقة ذاتها في حال يقظتنا • كما هو حال من أصيب باليرقان فانه يرى جميع الاشياء صفراء اللون ، أو كما تبدو لنا النجوم والاشياء عن بعد شاسع أصغر بكثير مما هي عليه • وبعبارة موجزة ، لان علينا ألا نسمح لانفسنا أبداً بالاقتناع بصدق أي شيء الا بدليل من عقلنا سواء أكان الامر في صحونا أم في نومنا • وعلى المرء ان يلاحظ أني أقول من عقلنا وليس من تخيلنا أو حواسنا • لانه بالرغم من أننا نرى الشمس بوضوح كبير على سبيل المثال فلا ينبغي لنا أن نقرر أن حجمها يساوي الحجم الذي يعرضه احساسنا البصري فقط ، ويمكننا أن نتخيل رأس أسد قد ارتبط بجسم عنزة دون أن ننقاد بسبب ذلك الى استنتاج

أن هذا الحيوان الخرافي موجود • لان العقل لا يملي علينا أن كل ما نراه أو نتخيله موجود في الواقع ، بل يخبرنا بوضوح أن جميع الافكار أو المدلولات ينبغي أن يكون لها أساس من الحقيقة ، الا لما أمكن أن يضعها الله فينا وهو الموجود الكامل كل الكمال ، والصادق كل الصدق• ولما كانت حججنا غير واضحة أو كاملة خلال نومنا بقدر ما هي كذلك في صحونا ، بالرغم من أن تخيلاتنا تكون أحياناً ونحن نيام ناشطة وواضحة ان لم تكن أكثر مما هي عليه في لحظات صحونا ، فان عقلنا يملي علينا أيضاً أنه ما دامت أفكارنا لا يمكن أن تكون صحيحة بسبب نقصانها الجزئي فان تلك اللحظات التي تمتلك الحقيقة ينبغي أن توجد دوماً في خبرة لحظات وعينا أكثر مما توجد في خبرة أحلامنا •

ولكن ما أن اكتسبت بعض المدلولات العامة في الفيزيقا ، وبدأت باختبارها في صعوبات خاصة متنوعة ، ولاحظت الى أي مدى يمكنها أن تجرنا ، والى أي مدى تختلف عن المبادىء التي استخدمتها حتى الآن حتى اعتقدت أني لا أستطيع الاستمرار في اخفائها دون أن أخرق القانون خرقاً فادحاً ، القانون الذي قدر لنا أن نعزز عن طريقه الخير العام للنوع البشري بقدر ما يرسخ فينا من ذلك الخير • لانني أدركت عن طريق هذه المدلولات أن بالامكان الوصول الى معرفة مفيدة في الحياة غاية الفائدة، واكتشاف فلسفة عملية نعوف عن طريقها قوة عناصر من مثل النار ، والماء ، والهواء ، والنجوم ، والسموات ، والاجسام الاخرى التي تحيط بنا معرفة متميزة كما نعرف حرف صناعنا المختلفة بدلاً من الفلسفة التأملية التي تدرس في المدارس ، وربما استطعنا تطبيقها بالطريقة عينها على جميع الاستعمالات التي تتلاءم معها ، وبذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة ومالكيها •••) •

ان المقتطف السابق يعطي الخطوط الاساسية لمنظومـة ديكـارت فقط • وفي المقاطع التالية التي اقتطفت من كتابه « التأملات في الفلسفة الاولى » يشرح ديكارت مشكلتي وجود الله والتمييز بين النفس والجسد (١٦٤١) ، ونستطيع أن نستمد منها تبصراً أعظم في بعض مظاهر هذه القضايا • وهنا يعرض آراءه باسهاب كبير في التمييز المطلق بين النفس والجسد ، فالجسد يخضع لقوانين السببية الميكانيكية ، والنفس متحررة منها ، ولها وجود مستقل • ولهذا التمييز المطلق أهمية مطلقة بالنسبة لقصد ديكارت في اظهار أن عقائد الايمان الكاثوليكي قابلة للتوافق مع التقدم والاكتشاف في العلوم الفيزيائية • اذ تهتم عقائد الدين بالروح وهي مادة منفصلة كل الانفصال عن عمليات العالم الفيزيائي • كما فصل أدلته على وجود الله أيضاً ، وأفاض في الحديث عن الشك ، وهو شك لا يعد له شيء ويعتبره شكاً فلسفاً خالصاً : ففي المجمل ولدى الاشـارة الى البراهين على وجود العالم الخـارجي التي يقدمهـا في التأملات السادسة يلاحظ أنه لا يعتبرها ذات نفع كبير في اقامة ما تبرهن على وجوده أي يوجد عالم في الواقع ، وأن الناس يمتلكون أجساداً أو ما شابه ذلك ، اذ لم يشك بحقيقة ذلك أحد يتمتع بعقل سليم أبـداً • وغايته من تقديم مثل هذه البراهين هو اظهار أنها لا تقل وضوحاً ويقيناً عن البراهين على وجود النفس ، ووجود الله •

ويشير ديكـارت فيما يتصل بمنهج الشك الـى نقطتين جديدتين رئيسيتين : ففي التأملات الأولى يواجه صعوبة على البرهان على وجود كائن كامل لا يسمح لنا بأن نخدع مع أننا يمكن أن نخدع وقد نخدع أحياناً • وكان على منهج ديكارت أن يعمل على أساس افتراض أننـا كذلك • ولكن لماذا ينبغي لإله يستطيع ألا يسمح لنا بأن نخدع ان يسمح بخداعنا أحياناً ؟ ولمواجهة مسألة تبرير الاستخدام المتواصل لمنهج ينتهي أمره بأن يكون طريقة غير ضرورية ، وربما كانت تجديفية ، يلجأ

ديكارت الى فكرة شيطان شرير يمكن افتراض أنه يبذل كل ما يستطيع لتضليل الناس ، وايقاعهم في الخطأ، وذلك لخدمة مقاصد الطريقة • ونجد جواباً أكثر جدية على هذه المسألة في التأملات الرابعة حيث يجادل ديكارت بأن استخدام الانسان لحركة ارادته استخداماً خاطئاً يقوده الى الوقوع في الخطأ • ذلك أنه يتخذ حكماً بغرور دون وجود أسباب كافية لدعمه ويجلب الخطأ على نفسه • ذلك بأن الله غير مسؤول عن الخطأ كما هو غير مسؤول عن الفجور الأخلاقي • ففي الاقتراح الأول يقع اللوم على الشيطان ، وعن طريق هذا على الانسان ، وسوف نتجنب عن طريق توطين النفس على عدم قبول شيء الا ما يقبله المعيار الديكارتي حقا • ولهذا الارتباط بين المعتقد والارادة ، ومدلول ما يختاره المرء للايمان به أهمية خاصة في نظر (باسكال) Pascal الذي جادل بامكان عدم وجود برهان ضروري وملزم على وجود الله ، لأنه إذا وجد في الفشل في الايمان به سيكون دليلاً على الغباء ، واخفاق الفهم في حين ينبغي أن يؤلف كون المرء كافرا فشلا للارادة ، وخطأ أخلاقياً وليس مجرد خطأ فكري •

ويضيف ديكارت في التأملات الثالثة أشياء هامة الى تلك الأشياء التي لا أستطيع الشك فيها • لقد كان البرهان الأول على شيء لا يمكن الشك فيه في حدود التفكير والقضية هي « أنا أشك » • هنا يبين ديكارت أن الأمر ينطبق على « التخيل » أيضاً • فاذا كان لدي فكرة (وهنا يبدو أنه يعني صورة عقلية) فعندها أكون على يقين على الأقل من أني أملك مثل هذه الفكرة حتى ولو كان الشيء الذي تمثله لا يوجد في الواقع • والأمر نفسه يصح بالنسبة للأهلاس حتى ولو كان ما يبدو لي أني أراه ليس موجودا • اذ أن شيئاً ما على الاقل هو صحيح لا سبيل الى الشك فيه وهو أنه يبدو لي أني أراه • وهذا المدلول القائل ان أي شيء قد يبدو غير مؤكد ، وان وقائع خبرتي لا يمكن أن تكون

كذلك ، قد تكرر ظهوره في تاريخ الفلسفة حتى يومنا هذا .

وفي هذه الفقرات قام ديكارت بعدة محاولات لمعالجة مسألة وجود الأشياء المادية ، وكان حذراً في التمييز بين « قدرة التخيل » وبين « قدرة العقل » ، أي بين القدرة على تخيل ما يكون عليه الشيء وبين معرفة ما هو عليه فعلا ، أي معرفة طبيعته . وهنا يستخدم مدلول « الجوهر » أيضاً فيما يتصل بملكة التخيل التي تختلف عن التفكير العقلي فيعتبرها صفة غير جوهرية من صفات العقل ، وفيما يتصل بطبيعة الأشياء الخارجية معاً . ويسعى ديكارت في التأملات الثانية إلى البرهان على أن جوهر قطعة الشمع مثلاً لا يكمن في صفاتها الحسية . لأن صفاتها الحسية قابلة للتغير كلها كما هو الحال حين نذيبها دون أن ننكر أنها هي قطعة الشمع ذاتها . وهنا يعتمد ديكارت على أهمية ارتباط الجوهر بالهوية وتكرره . وجوهر جسم ما ، أي ما هو عليه في الحقيقة ، هو ما يستمر بقاؤه خلال التغير . ومن استقلال جوهر قطعة الشمع عن صفاتها الحسية يبرهن ديكارت على أن معرفة طبيعة الاشياء انما تكتسب بالعقل وحده لا بالحواس . وهنا نجد أحد أسبابه الأساسية في افتراض أن العلم من حيث هو بحث عن الجواهر ينبغي أن يكون مستقلاً عن الملاحظة على نحو مثالي .

أما بالنسبة لوجود الأشياء المادية فيعود ديكارت في النهاية الى حجته السابقة عن طبيعة الله . فيميز بين « الأفكار » ما يسميه بالأفكار الفطرية ، والمصطنعة والعفوية أي تلك الأفكار الموجودة في العقل ، وتلك التي يؤلفها العقل ، وتلك التي يبدو أنها تقوم في الذهن بشكل عفوي سواء كنا نريدها أم لا . ويجد في تكرار حدوث الأفكار الأخيرة سبباً كافياً لاعتقادنا بوجود أشياء خارجة عنا . ويمكن تقرير صحة هذا الاعتقاد عن طريق النظر في عدم رغبة الكائن في خداعنا . إذ لا

وجود لضرورة جوهرية في وجود الأشياء المادية •

ويذهب ديكارت في التأملات الرابعة إلى استدعاء الايمان بالله كحافظ أخير وحيد من الخطأ حتى في حالة القضايا التي ندركها صحيحة بوضوح وتميز • وفي حين أن مثل هذه القضايا واضحة بذاتها حقاً عندما ينظر إليها نظرة سليمة ، فمن الممكن أن نفقد الثقة بها بفقدان الانتباه ، ومجموعة من العوامل المتصارعة ، وغير ذلك من العوامل الطارئة • وما دمنا لا نستطيع التأكد من أننا لسنا في مثل هذه الظروف ، فان الاعتقاد باله لا يخدع يحفظ وحده على المرء توازنه•وهنا يكتسب التقوى ، على ما يبدو ، أفضل تماسك أو اتساق • لأننا نذكر أن وجود مثل هذا الاله قد تم البرهان عليه ذاته عن طريق تأمل « أفكار واضحة متميزة » فقط • وهنا يقع ديكارت ، على ما يبدو ، في حلقة مفرغة غالباً ما اتهم بالوقوع فيها •

وبالرغم من جميع الانتقادات التي وجهت إليه فإن ديكارت ما يزال أحد الفلاسفة الخالدين • وكانت نظرياته آثاراً فلسفية حقيقية • فالانتباه الذي أولاه للمسائل الأساسية لتفكيرنا ومعرفتنا قد ساعدت على خلق ثورة في الأفكار ، وكثير من الاسئلة التي طرحها ما تزال تشغلنا • انه يقف في مكان فريد في أهميته ، انه يضع احدى قدميه في الماضي المدرسي ، ويضع قدمه الأخرى في علم المستقبل ، فلقد بدأت معه نظرية المعرفة في شكلها الحديث •

موجز للتأملات الست التالية :

لقد قدمت في التأمل الاول الاسس التي يمكن أن نشك بالاستناد اليها ، وعلى العموم ، في الاشياء جميعا وبخاصة في الاشياء المادية ، على

الاقل طالما كنا لا نملك أية أسس أخرى للعلوم غير التي في متناول يدنا حتى الآن • وبالرغم من أن فائدة شك على هذه الدرجة من العمومية قد لا تكون ظاهرة ، فانه شك عظيم النفع ما دام يحررنا من جميع الاوهام ، ويقدم لنا أسهل مسلك ينفصل فيه العقل عن الحواس ، وأخيرا يجعل من المستحيل علينا أن نشك بعد اكتشاف الحقيقة •

وفي التأمل الثاني يفترض العقل الذي يمارس حرية خاصة بـه أن لا شيء لديه أدنى شك في وجوده موجود • لكنه يجد أن على هـذا العقل أن يوجد أيضا خلال ذلك • وهي لحظة حاسمة لان العقل يتمكن من التمييز بسهولة بين ما يخص ذاته أي ما يعود الى الطبيعة العقلية وبين ما يخص الجسد • ولما كان بعضهم قد يتوقع في هذه المرحلة في تقدمنا في البحث بيانا بالأسباب التي تقرر نظرية خلـود الروح ، فاني أرى مـن المناسب أن أحذر هؤلاء الآن من أني عزمت على ألا أكتب شيئا لاأستطيع تقديم البرهان الدقيق عليه ولهذا شعرت بأني مضطر لان أتبنى نظاماً مشابها لمـا يستعمله علمـاء الهندسـة ، أي وضـع كل ما تعتمد عليه القضيـة المدروسـة قبـل الوصول الـى أيـة نتيجة تتصـل بها • والشرط اللازم توافره أولا لمعرفـة خلـود الروح هو قدرتنـا على تأليـف أوضـح تصـور ممكـن للـروح ذاتهـا ، وأن يكـون تصوراً متميزاً تميزاً مطلقاً عن جميع مدلولاتنا عن الجسد ، وهـذا ما فعلته في المقطع المتعلق بذلك • ويلزم بالاضافة إلى هذا التأكد من أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز صحيحة كما نتصورها تماماً • ولا يمكن تقريـر ذلك قبل التأملات الرابعة • كما أن مـن الضروري ، ومن أجل المقصد ذاته ، أن نمتلك تصوراً متميزاً عـن الطبيعة الجسدية التي قدمنا جزءاً منها في التأملات الثانية ، والجـزء الباقي في التأملات الخامسة والسادسة • وأخيراً علينا أن نستنتج على هذا الاساس أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز هي جواهر

مختلفة ، كالعقل والجسد وهما جوهران يتميز أحدهما عن الآخر . ويتم هذا الاستنتاج في التأملات السادسة . والتمييز المطلق بين العقل والجسد مؤكد في التأمل الثاني عن طريق بيان أننا لا نستطيع تصور جسد ما لم يكن قابلاً للتقسيم في حين لا نتمكن من تصور العقل ما لم يكن غير قابل لذلك . لأننا لا نستطيع تصور نصف عقل كما نستطيع تصور نصف أي جسم مهما صغر بحيث ينبغي ألا تظل طبيعتا هذين الجوهرين مختلفتين فقط بل متضادتين أيضا . ولكني لم أتابع هذه المناقشة في الكتاب الحالي بسبب أن هذه النظرات كافية لبيان أن دمار الروح لا يتبع فساد الجسد ، وبذلك يفسح الامل أمام الناس في حياة مقبلة ، ولأن المقدمات التي يستطيع المرء الاستدلال منها على خلود الروح تستلزم شرحاً لعلم الفيزيقا كله لتقرير أن جميع الجواهر التي يمكن وجودها بوجه عام ، أي أن جميع الأشياء يمكن وجودها لأن الله أبدعها وهي غير قابلة للفساد بطبيعتها ، ولا تنفك عن الوجود ما لم يردّها الله الى العدم عن طريق رفض تزامنه معها ، هذا في المقام الأول ، أما في المقام الثاني ، فان الجسم جوهر بصفة عامة ، ولهذا فانه لا يبلى أبداً ، غير أن الجسم الانساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الاخرى قد تألف من صيغة من الاعضاء ، ومن أعراض أخرى من هذا النوع فقط ، في حين أن العقل الانساني لم يصنع من أعراض بل من جوهر خالص . لأنه بالرغم من تغير أعراض العقل ، وبالرغم من أن العقل يفكر ببعض الاشياء ، ويريد ، ويدرك أشياء أخرى فان العقل لا يتغير مع هذه التغيرات . في حين أن الجسم البشري ، على العكس من ذلك ، لا يبقى على حاله إذا وقع تغير في شكل أي جزء منه ، وينتج عن ذلك أن الجسم يمكن أن يبلى حقاً دون صعوبة ، وأن العقل خالد بطبيعته .

وفي التأمل الثالث ،أوضحت باسهاب فيما يبدو لي ،حجتي الرئيسية

على وجود الله • ولكن ما دمت قد رغبت في تجنب استخدام موازنات مأخوذة من الأشياء المادية ، وأني قد أصرف انتباه قرائي عن الحواس قدر الامكان ، فقد تبقى نقاط غامضة عديدة وإني على ثقة بأني سوف أزيلها كلياً فيما بعد في ردودي على الاعتراضات • ومن ذلك ، قد يكون من الصعب فهم كيف يمكن لفكرة كائن كامل كمالاً مطلقاً ، وهي فكرة موجودة في عقولنا تمتلك واقعاً موضوعياً (أي تشارك بالتصور في درجات عديدة من الوجود والكمال) بحيث ينبغي أن تبقى صادرة عن سبب كامل كمالاً مطلقاً • وقد أوضحت ذلك في ردودي عن طريق الموازنة بين آلة بالغة الكمال توجد فكرة عنها في ذهن صانع ما ، لأنه ينبغي أن يكون لهذا الكمال الموضوعي (أي التصوري) لهذه الفكرة سبب ما ، أي اما أن يكون علم الصانع أو شخص آخر تلقى منه هذه الفكرة كذلك تتطلب فكرة الله الموجودة في أنفسنا وجود الله نفسه علة لها •

وفي التأمل الرابع بينت أن كل ما نتصوره بوضوح وتميز كبيرين صحيح،وفي الوقت ذاته أوضحت أين تقوم طبيعة الخطأ ، وهي نقاط ينبغي أن تعرف لتوكيد الحقائق السابقة ، ومن أجل فهم أفضل للنقاط التي ستتلوها أيضاً • ولكن في حين ينبغي أن نلاحظ أني لاأعالج هنا الخطيئة أي الخطأ الذي يرتكب في السعي وراء الخير أو الشر ، بل ذلك النوع الذي ينبثق من تمييز الحق من الباطل • ولا اشير أيضاً الى مواضيع الايمان ، أو السلوك بل الى ما يتصل بالحقائق التأملية ، وتعرف مثل هذه الحقائق بوساطة النور الطبيعي وحده •

وفي التأمل الخامس ، قدمت دليلاً جديداً على وجود الله لم يتخلص كسابقه من بعض الصعوبات غير أننا نجد حل هذه الصعوبات في ردودي على الاعتراضات ، هذا الى جانب ايضاحات عن الطبيعة الجسدية بوجه

عام • وبينت أيضاً بأي معنى يصح القول ان يقين البراهين الهندسية ذاتها يتوقف على معرفة الله •

وأخيراً بينت في التأمل السادس أن فعل الفهم يتميز عن فعل التخيل ووضعت علامات هذا التمييز ، وأظهرت أن العقل البشري يتميز فعلاً عن الجسد ، ومع ذلك فانهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ليشكلا ما يشبه الوحدة • واستعرضت جميع الاخطاء التي تصدر عن الحواس،وأشرت الى وسائل تجنبها ، وعرضت جميع الاسس التي يمكن الاستنتاج منها أن الاشياء الخارجية موجودة • ولم يكن ذلك لاني رأيت أنها ذات نفع كبير في اقامة ما تبرهن عليه أي يوجد في الواقع عالم خارجي ، وأن الناس يمتلكون أجساداً ، وما شابه ذلك التي لم يشك امرؤ ذو عقل سليم قط جدياً بصحتها ، ولكن لان المرء يدرك من النظر عن كثب فيها أنها ليست على درجة من المتانة ولا الوضوح كالتي قادتنا الى معرفة عقلنا ومعرفة الله لان المعرفتين الاخيرتين أكثر معارف الانسان يقيناً ووضوحاً ، وهي النتيجة التي كان هدفي الوحيد من التأملات أن أثبتها • ولهذا عزفت عن ذكر المشكلات الاخرى التي سنحت لي الفرصة النظر فيها في سياق المناقشة •

التامل الاول : في الاشياء التي يمكن وضعها موضع الشك •

لنفترض أننا نيام ، وأن جميع هذه الخصوصيات من فتحة العينين، وحركة الرأس ، وبسط اليدين كانت مجرد أوهام ، وأننا لا نملك حقاً جسداً ولا يدين كما نرى • ومع ذلك ينبغي أن نقبل على الاقل الاشياء التي تبدو لنا في النوم كما هي تصورات مرسومة ما كان لها أن تتألف ما لم تكن على شبه بالواقع • ولهذا ليست تلك الاشياء العامة في جميع

الاحوال وبخاصة العينان والرأس ، واليدان ، والجسد كلـه مجرد أمور خيالية ، بل هي موجودة في الواقع لان الرسامين أنفسهـم حتى عندما يحاولون تمثيل غاويات البحر ، وشياطين اللذة بأغرب الاشكال ، وأكثرها اغراقاً في الخيال لا يستطيعون اكسابها أشكالاً وطبيعة جديدة كل الجدة • ولكن يمكنهم صنع مزيج وتشكيل من أعضاء حيوانات مختلفة فقط • واذا اتفق لهم أن تخيلوا شيئاً جديداً لا يشابه أي شيء سبقت رؤيته ، وبذلك يكون أمراً مصطنعاً وتزيفاً مطلقاً فان الالوان التي التي يتألف منها حقيقة على الاقل •

واستناداً الى المبدأ ذاته ، فان هذه الاشياء العامـة أي العينين ، والرأس ، واليدين وما شابهها بالرغم من أنها خيالية فعلينا أن نسلـم بوجود أشياء أخرى أبسط وأشمل من هذه الاشياء قد تألفت منهـا كبعض الالوان الحقيقية،وجميع صور الاشياء تلك ، سواء كانت حقيقية واقعية أو مزيفة وخيالية مما يوجد في تفكيرنا •

وينتسب الى هذا الصنف من الاشياء الطبيعية الجسدية بوجه عام وامتدادها ، وشكل الاشياء الممتدة وكمها أو حجمها وعددها ، وكذلك المكان والزمان الذي توجه فيه وأمور أخرى من هذا النوع • ولهذا ربما يكون استنتاجاً فاسداً القول بالفيزيقا ، والفلك ، والطب ، وجميع العلوم الاخرى التي هدفها دراسة الاشياء المركبة المعرضة كثيراً للشك وعدم اليقين • ولكن الحساب والهندسة والعلوم الاخرى من الصنف ذاته ، التي تدرس أبسط الاشياء وأعمها ونادراً ما تبحث فيما اذا كانت هذه الاشياء موجودة في الطبيعة ، تتضمن يقيناً غير قابل للشك فيه : لان المجموع (٢ + ٣ = ٥) يظل صحيحاً سواء كنت يقظاً أم حالماً ، وأن ليس للمربع أكثر من أربع أضلاع ، ولا يبدو من الممكن أن تقع حقائق على هذه الدرجة من الوضوح في براثن خطأ أو انعدام اليقين •

ومع ذلك ، فالاعتقاد بوجود إله قدير خلقني كما أنا كامن في ذهني منذ زمن طويل • فما يدريني لعله قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ولا شكل أو حجم أو مكان ، وأن عليّ مع ذلك أن أمتلك ادراكات عن جميع الاشياء ، وأن أفكر أنها غير موجودة بشكل يغاير ادراكي لها ؟ بل لما كنت أرى أحياناً أن غيري يغلطون في الامور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها من يدريني لعله قدر أن أخدع في كل مرة أجمع فيها (٢ + ٣) ، أو أعد أضلاع المربع ، أو أصوغ حكماً أبسط اذا أمكن تخيل ما هو أبسط من ذلك • ولكن لعل الله لم يشأ أن أخدع بهذا الشكل لانه خير أسمى الخير • ومع ذلك اذا كان لا ينسجم مع صلاح الاله أن يخلقني عرضة لضلال مقيم ، كذلك يكون مناقضاً لصلاحه أن يسمح بأن أخدع أحياناً رغم أن من الواضح أن هذا مباح • وفي الحقيقة ربما وجد من يفضل انكار وجود كائن قدير على الاعتقاد بأن كل شيء آخر غير يقيني • ولندع معارضة رأي هؤلاء الان ، ولنفرض كما يفعلون أن كل شيء قيل عن الله من صنع الخيال ، فانهم يفترضون على كل حال أني بلغت حالة أو جد فيها سواء قدراً أو صدفة أو بسلسلة لا نهاية لها من الاسباب والمسببات ، أو بأية وسيلة أخرى • ومن الواضح انه بقدر ما تتضاءل قوة السبب الذي يرددون اليه أصلي يزداد احتمال أني على درجة من النقصان بحيث أخدع على الدوام ، ما دام انخداع المرء ، ووقوعه في الخطأ ضرباً من النقصان • وليس لدي ما أرد به على هذه الحجج على وجه التأكيد ، غير أني مضطر الى اعلان أن ليس هناك من شيء سبق أن اعتقدت بصحته لا أستطيع الشك فيه الآن وما ذلك أمر عشوائي أو يتم بطريقة غير مدروسة بل لاسباب مقنعة مدروسة بروية بحيث ينبغي علي أن أمتنع ، وأعلن كل حكم على هذه الافكار ، وأن لا أقبل بسهولة تلك الاشياء التي تبدو مزيفة بوضوح اذا كان لي أن اكتشف أي شيء مستقر يقيني في العلوم •

* * *

واذن سوف أفترض أن ليس الله وهو الخير السـامي ، ومنبـع الحقيقة ، بل شيطان شرير وهو في غاية القوة والخداع يستخدم جميع حبائله لخداعي ، وسأفترض أن السماء ، والهواء ، والارض ، والالوان ، والاشكال ، والاصوات ، وجميع الاشياء الخارجية ليست شيئاً غير أوهام وخداع نصب هذا الكائن بوساطتها فخاً للايقاع بسرعة تصديقي، وسأعتبر نفسي بدون يدين أو عينين ، ولحم ، ودم أو أي حاسة ، وأني أعتقد بامتلاكها خطأ • وسأستمر بعزم في الثبات على هذا الاعتقاد • واذا لم أستطع في الواقع الحصول الى معرفة الحقيقة بهذه الوسـيلة ، أي تعليق حكم ي، والاحتراس بعزم راسخ ضـد قبول ما هو خطـأ قد فرضه علي مثل هذا المخادع مهما كانت قوته وحبائله •

* * *

التامل الثاني :

لننظر الآن في الاشياء التي يظن على العموم أنها معروفة أوضـح معرفة ، أعني الاجسام التي نلمسها ونراها ، ولا أعني الاجسام عموماً لان هذه المدلولات العامة أكثر غموضاً عادة بل جسماً معيناً •

لنأخذ على سبيل المثال قطعة من شمع العسل أخذت لتوها من خلية النحل • انها لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي حوته ، وما تزال تحتفظ بشيء من أريج الازهار التي جمعت منها • ان لونها ، وشكلها ، وحجمها

ظاهر ، فهي جامدة ، باردة يسهل تناولها . واذا ضربت بالاصبع أحدثت صوتاً ، وكل شيء يسهم في جعل جسم ما معروفاً متميز قدر الامكان نجده في الجسم الموجود أمامنا . ولكن في الوقت الذي أتحدث فيه ، لنقرب قطعة الشمع من النار فماذا يبقى من طعمها الذي تبخر ، ومن رائحتها التي اختفت ، وفقدت شكلها ، وزاد حجمها ، وأضحت سائلاً وزادت حرارتها فصعب تناولها باليد ، واذا ضربت لم يصدر عنها صوت، فهل ما زالت قطعة هي ذاتها بعد كل هذا التغير ؟ ينبغي التسليم بأنها بقيت كذلك ، وليس من أحد يشك في ذلك أو يحكم بغير ذلك . فماذا عرفت بكثير من الوضوح في قطعة الشمع ؟ يقيناً ، لا يمكن أن يكون شيئاً مما لاحظت بوساطة الحواس ، ما دامت جميع الامور التي تقع تحت الذوق والشم ، والبصر ، واللمس ، والسمع ، قد تغيرت ومع ذلك ظلت قطعة الشمع ذاتها ، ربما كان ما أفكر به الآن أي أن هذا لم يكن حلاوة العسل ، ورائحة الازهار العطرة ، ولا البياض والحجم ، ولا الصوت بل جسماً فقط وهو الذي بدا لي منذ قليل في هذه الاشكال وهو ما ندركه الآن في صور أخرى . ولكن ما هو على وجه التدقيق الشيء الذي أتخيله عندما أفكر فيه بهذه الطريقة ؟ لننعم النظر فيه واضعين جانباً كل ما لاينتسب الى الشمع ، ولنر ماذا يبقى منه ؟ من المؤكد أنه لا يبقى غير شيء ممتد ، مرن ، قابل للتحريك . ولكن ماذا نعني بالممتد والقابل للتحريك ؟ هل هو ذلك الشيء الذي أتخيله قطعة شمع ، وهي لكونها مستديرة لا يمكن أن تصبح مربعة أو تنتقل من شكل المربع الى المثلث ؟ لا جرم أن الامر ليس كذلك لاني أتصور أنها تقبل عدداً لا نهاية له من التغيرات ، ولكني لا أستطيع أن احيط في خيالي بهذا العدد اللانهائي ، وبالتالي فان هذا التصور الذي أملكه عن الشمع ليس نتاج ملكة التخيل . ولكن ما هو الامتداد الآن ؟ أليس هو أمر غير معروف أيضاً لانه يصبح أكبر عندما يذوب الشمع ، وأكبر

عندما يستمر ارتفاع درجة الحرارة ، ولا ينبغي لي أن أتصور الشمع كما هو بوضوح • وتبعاً للحقيقة اذا لم أفترض أنه يقبـل مدى من ضروب الامتداد أوسع مما تخيلت على الاطلاق • ولهذا علي أن أقبل اذن أني لا أستطيع تصور ما هي عليه قطعة الشمع عن طريق التخيل ، وأن العقل وحده هو الذي يتصورها • أنا أتحدث عن قطعة بعينها لان هذا أكثر وضوحاً بالنسبة للشمع علـى العموم • ولكن ما هي قطعـة الشمع التي يمكن تصورها بالعقل أو الفهم وحده ؟ من المؤكد أنهـا قطعة الشمع ذاتها التي أرى ، وألمس ، وأتخيل ، وهي ذاتها التي أعرف منذ البداية • ولكن ادراكها ، وهذا أمر من المهم ملاحظته ليس من فعل البصر أو اللمس ، ولا التخيل ، ولم يكن كذلك قط ولو بدا هكـذا سابقاً ، بل هو مجرد حدس عقلي يمكن أن يكون غامضاً ، ناقصاً كما كان سابقاً ، أو شديد الوضوح والتمييز كما هو الآن حسب تفـاوت درجة توجيه الانتباه الى العناصر التي يحتويها والتي يتألف منها •

* * *

ولكن ماذا أقول أخيراً عن العقل ذاته ، أي عن نفسي ما دمت لاأقبل أن أكون أي شيء آخر غير عقلي ؟ ماذا اذن ! أنا الـذي يخيل الـي أني أمتلك ادراكاً متميزاً جداً لقطعة الشمع ــ هل أعرف نفسي بمزيد من الحق واليقين ، وبمزيد أكبر من الوضوح والتمييز؟ لاني اذا حكمت بأن الشمعة كائنة أو موجودة لاني أراها فـلا جرم أن يتبـع ذلـك بوضوح أكبر أني أنا نفسي كائن أو موجود للسبب ذاته • لان من الممكن أن ما أراه قد لا يكون شمعة حقيقية ، وأني لا أملك عينين أرى بهما أي شيء • ولكن الامر لا يمكن أن يكون كذلك عندما أرى أو أصل الى الشيء ذاته عندما أفكر بأني أرى أنا ذاتي الذي أفكر بأني

لا شيء • وبالمثل اذا حكمت بأن الشمعة موجودة لاني ألمسها فانه يتبع عن ذلك أيضاً أني موجود • واذا قررت أن خيالي أو أي سبب آخر مهما كان يقنعني بوجود الشمعة فاني سوف استخلص النتيجة ذاتها • وما لاحظته هنا قطعة الشمع يجري حكمه على جميع الاشياء الاخرى الخارجة عني • وفوق ذلك ، اذا بدا لي مدلول الشمعة ، أو معرفتي بها أكثر دقة وتميزاً ، لابعد النظر واللمس فقط بل بعد أسباب أخرى عديدة اضافية فكم تكون درجة الوضوح أكبر تلك التي اعرف منها نفسي الآن ، مادامت جميع الاسباب التي تسهم بمعرفة طبيعة الشمعة أو أي جسم آخر مهما كان تظهر طبيعة عقلي بشكل أفضل ؟ • وهناك أمور أخرى اضافية كثيرة في العقل ذاته تسهم في ايضاح طبيعته بحيث لا تستحق الامور التي يتوقف عليها الجسم والتي أشرت اليها أن تؤخذ في الحسبان • ولكني أجد نفسي أعود من حيث لا أدري الى النقطة التي أقصدها • فما دام قد تبين لي الآن أن الاجسام ذاتها لا تدرك بالحواس ادراكاً صحيحاً ولا بملكة التخيل بل بالعقل وحده • وما دمنا لا نعرفها لاننا نراها أو نلمسها بل لاننا نتصورها في الفكر فقط فقد اكتشفت بسهولة أن لا شيء ايسر ادراكا وأوضحه من ادراك عقلي أنا ••• •



التامل الثالث :

الآن سأغمض عيني ، وأصم اذني عن السمع ، وأحول جميع حواسي بعيداً ، وأزيل من وعيي جميع صور الاشياء المجسدة ، ونظراً لعدم امكان تحقيق هذا فسأعدها باطلة زائفة على الاقل • وهكذا أظل أتحدث مع نفسي أتفحص عن كثب ذاتي الداخلية ، وسأحاول الحصول على

معرفة صحيحة مألوفة عن نفسي على درجات . فأنا شيء يفكر ، أي كائن يشك ، ويثبت وينفي ، ويعرف قليلاً ، ويجهل كثيراً ، يحب ويكره ، ويريد ، ويرفض ، يتخيل ويدرك . وبالرغم من أن الاشياء التي أدركها أو أتخيلها لم تكن شيئاً على الاطلاق بحد ذاتها وبمعزل عني كما لاحظت فيما تقدم ، فأنا متأكد مع ذلك من أن تلك الاحوال من الوعي التي أطلق عليها ادراكات وتخيلات انما توجد بوصفها أحوال شعور في نفسي فقط . وفي القليل الذي قلته أعتقد أني لخصت الذي أعرفه حقاً أو على الاقل حتى هذا الوقت الذي اكتشفت فيه أني أعرف . والآن سأدرس بدقة أكثر ما اذا كنت أستطيع أن أكشف في نفسي معرفة أعمق لم ألاحظها حتى الآن . أنا واثق من أني كائن مفكر ، ولكن هل أعرف من أجل ذلك ما يلزم ليجعلني متأكداً من الحقيقة ؟ ولا ريب أنه لا يوجد شيء في هذه المعرفة الاولية يؤكد لي صدقها فيما عدا وضوح وتميز ما أؤكد وهو أمر لا يكفي في الواقع لاعطائي هذا التأكيد وهو أن ما أقوله صحيح اذا أمكن واتفق أن أي شيء أدركته بوضوح وتميز قد ثبت زيفه . وتبعاً لهذا يبدو لي أني أستطيع أن أتخذ قاعدة عامة تقول ان كل أتصوره بوضوح وتميز شديدين صحيح .

* * *

ان من أفكاري ، كما هي ، صور للاشياء ، وهذه وحدها يطابقها اسم « الفكرة » . مثال ذلك أن أتمثل انسانا ، أو هولة ، أو السماء ، والملاك أو حتى الله . ومنها أيضا ما يكون له صور أخرى ، كما هو الحال عندما أريد ، واخاف ، وأثبت وأنفي . فانى في الواقع أتصور دوما شيئا ما كموضوع لتفكير ، غير أني أضيف شيئا الى الفكرة التي أمتلكها عن شيئين ويطلق على هذا الصنف من الافكار ارادات ، وعواطف ، وأحكام .

أما الافكار فاننا اذا اعتبرناها بحد ذاتها . ولم نردها الى أي شيء أبعد منها ، فلا يمكن القول حقاً انها مزيفة . لاني سواء اتخيلت تيساً أو هولة فليس تصوري لاحدهما بأقل صدقا من تصوري للاخر . ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ الى الارادة أو العواطف لانه بالرغم من أني قد أرغب في أشياء خاطئة ، بل ربما رغبت في أشياء لم توجد قط فانه ما يزال صحيحاً أني أرغب فيها . وهكذا تبقى الاحكام وحدها التي ينبغي أن أحذر كل الحذر من ان اخدع بها . غير أن الخطأ الرئيسي الذي يصدر عنها يقوم في الحكم على أن الافكار التي فينا تماثل أو تطابق الاشياء الخارجة عنها . لاننا اذا نظرنا في الافكار ذاتها فقط كأحوال تفكيرنا دون ردها الى أي شيء أبعد منها فقد تنتفي الفرص التي تعرضني للخطأ .

ولكن بين هذه الافكار ما يبدو أفكاراً فطرية[1] وأخرى عارضة[2] ، وأخرى مصطنعة[3] لاني ما دمت أملك القدرة على تصور

---

(١) الافكار الفطرية Imnate Ideas عند ديكارت هي أحوال ذهنية موجودة في العقل قبل أي تجربة ووجودها يكون بالقوة فاذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت الى حيز العقل في الوعي أو الوجدان . ومعنى انها فطرية أنها ليست مستفادة من الحواس بل تعود الى ما فينا من قوة على التفكير . وتمتاز الافكار الفطرية بوضوحها ، وبساطتها ، وشمولها كفكرة الله ، والروح ، والامتداد والزمان وغير ذلك .

(٢) الافكار العارضة Advemtitious Ideas أي التي يبدو لنا انها مستمدة من الخارج كفكرة اللون ، والصوت والحرارة والرائحة والطعم ، وهي أفكار غامضة مبهمة .

(٣) الافكار المصطنعة Factius Ideas هي الافكار التي نركبها من الافكار العارضة كصورد - ا , نصفه فرس ونصفه انسان وما شابه ذلك .

انظر : الدكتور عثمان امين : د[illegible] . [illegible]ـلات في الفلسفة الاولى (ص ١٣٧) . مكتبة الانجلو مصريه القا[illegible] ١٩[illegible] .

ما يسمى شيئاً أو حقيقة أو فكرة فيبدو لي أني لا أملك هذه القدرة من مصدر آخر غير طبيعتي ، ولكن اذا سمعت الآن ضجة ، واذا رأيت الشمس ، أو اذا أحسست بحرارة ، حكمت على جميع هذه الاحساسات أنها تأتي من أشياء موجودة خارج نفسي • ويبدو لي أخيراً أن عرائس البحر ، والحيوانات ، وما شابهها مبتكرات من عقلي • ولكن ربما توصلت الى الاعتقاد بأن جميع أفكاري انما هي من الصنف الذي سميته بالعرضية أو انها كلها فطرية ، أو أنها جميعها مصطنعة لاني لم اكتشف بعد بوضوح أصلها الحقيقي • وما ينبغي أن فعله الآن في المقام الاول هو النظر في تلك الافكار التي تبدو لي صادرة عن أشياء خارجة عني لاعرف الاسس التي يستند اليها التفكير في أنها تشبه تلك الاشياء •



التأمل الرابع :

لقد رضت نفسي هذه الايام الماضية على أن أخلص عقلي من سيطرة حواسي فلاحظت بدقة أن ما نعرفه معرفة يقينية عن الاشياء المجسدة قليل في غاية القلة ، وأننا نعرف عن العقل البشري أكثر بكثير ، وأكثر من كل ذلك عن الله ذاته • وأني قادر دون صعوبة أن أجرد عقلي من تأمل الاشياء المحسوسة أو المتخيلة ، وان أستخدمه في النظر في الاشياء المتحررة من كل مادة والتي هي امور عقلية صرفة • ومن المؤكد أن الفكرة التي أمتلكها عن العقل البشري بقدر ما هو كائن مفكر ، وليس شيئاً ممتداً طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولا يشارك في أي من صفات الجسم، هي فكرة أكثر تميزا بما لا يقاس من فكرة أي شيء مجسد • وعندما أرى أني أشك ، وبعبارة أخرى ، أي كائن ناقص يعتمد على غيره ،

فان فكرة موجود كامل حر أي فكرة الله تخطر على ذهني بكثير من الوضوح والتميز • ووجود هذه الفكرة في عقلي ، أو أني أنا الذي أمتلكها موجود فان النتائج عن ذلك وهي : أن الله موجود ، وأن وجودي ، وكل لحظة من استمراره يتوقف عليه توقفاً مطلقاً نتائج جلية كل الجلاء بحيث تقودني الى الاعتقاد بأنه من المستحيل أن يتمكن العقل البشري أن يعرف أنه شيء بوضوح ويقين أكبر • ويبدو لي أني أكتشفت السبيل الذي سيقودنا من تأمل الله الحقيقي الذي يحيط بكل كنوز العلم والحكمة الى معرفة أمور الكون الاخرى •

لاني أعترف في المقام الاول أن من المستحيل عليه أن يخدعني لان في كل زيف وخداع شيئا من النقصان ، ولئن يكن في الخداع أن القدرة على المخادعة من علائم البراعة والقوة فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف والخبث وهما أمران لا يمكن وجودهما في الله • واختبرت في نفسي ، في المقام الثاني ملكة الحكم التي تلقيتها من الله بلا ريب وغير ذلك مما لدي ، وما دام من المستحيل أن يشاء الله أن يضلني كذلك من المؤكد أنه لم يهبني ملكة يمكن أن تقودني الى الخطأ طالما استخدمتها استخداماً قويماً •

* * *

واذن فما منشأ أخطائي ؟ انها تصدر عن هذا السبب وحده ، وهو أني لا أكبح الارادة ، وهي ذات مدى أوسع من الفهم فابقيها حبيسة في حدوده ، بل أبسطها على أشياء لا أفهمها • ولما كان من شأن الارادة ألا تبالي فما أيسر الوقوع في الخطأ والرذيلة اذ تختار الزلل بدل الصواب والشر بدل الخير •

مثال ذلك عندما درست مؤخراً ما اذا كان قد وجد أي شيء في

العالم ووجدت أنه بسبب دراستي هذه لهذا السؤال فانه يتبع ذلك بوضوح كبير أني أنا موجود ، ولا أستطيع الا أن أحكم بأن ما أتصوره بوضوح كبير هو حقيقي ، لا لان سببا خارجيا قد اضطرني الى ذلك ، بل لأن وضوحاً عظيماً قد استتبع ميلاً قوياً في الارادة فانساقت نفسي الى الاعتقاد ، وزادت حريتي بمقدار ما تناقص عدم اكترائي بها . أما الآن فلا أعرف اني أنا موجود فقط ما دمت كائنا مفكرا بل يمثل أمام فكري أيضاً فكرة عن الطبيعة المجسدة ، ومن ثم فأنا لا أدري ما اذا كانت الطبيعة المفكرة الموجودة لدي أو بوساطتها أنا ما أنا عليه تختلف عن الطبيعة المجسدة أم أن كلاهما مجرد أمر واحد ، والشيء ذاته . وأفترض هنا أني ما أزال أجهل أي سبب يدفعني الى تبني أحد الاعتقادين مفضلاً عن الآخر . ولذلك قد يكون الأمر عدم مبالاة مطلقة بالنسبة لي أي الافتراضين أؤكد أو أدحض أو ألا أصدر أي حكم في الموضوع على الاطلاق .

وفوق ذلك ، فإن عدم الاكتراث هذا لا يمتد فقط الى أشياء لا يعرفها العقل مطلقاً بل يمتد على العموم الى جميع تلك الأشياء التي لم يكتشفها بوضوح كامل في اللحظة التي تكون فيه الارادة بسبيل المداولة والقضاء في أمرها . ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التي تجعلني قادراً على اصدار حكم في موضوع معين ، فإن في محض معرفتي بأنها مجرد حدوس ، وأنها ليست أدلة يقينية لا يمكن الشك فيها تجعل من الممكن بالنسبة لي اصدار حكم يخالفه مباشرة ـ وقد عانيت في الأيام الأخيرة خبرات عديدة حين حكمت بالبطلان على جميع ما كنت أعده صحيحا جداً لا لشيء إلا لأني أستطيع الشك فيه من بعض الوجوه . ولكن اذا امتنعت عن الحكم على شيء عندما أتصوره بدرجة كافية من الوضوح والتمييز ، فمن الواضح أني أتصرف تصرفاً مشروعاً صحيحاً ولا أكون مخدوعاً . ولكني اذا ما عزمت على الاثبات أو النفي فاني عندئذ لا

أستخدم ارادتي الحرة استخداماً سليماً • واذا أثبتت ما هو خاطيء فمن الواضح أني أكون مخدوعا • وحتى اذا حكمت تبعـا للحقيقة فانـي أتعثر بها على سبيل الصدفة ولهذا لا أفلت من تهمة الاستخدام الخاطيء لحريتي لأن النور الطبيعي يأمـر بأن تسبق معرفة العقـل عزم الارادة دومـاً •

* * *

التامل الخامس :

ومهما كانت الحجة أو الدليل الذي استخدمه فان الأمر يعود دوماً الى ما ذكرت من أن الأشياء التي أتصورها بوضوح وتميز وحدها هي التي تملك القدرة على اقناعي اقناعاً كاملاً • وبالرغم من أن بين الأشياء التي أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها في الحقيقة بينة لكل واحد • وأن منها ما لا يكتشف الا من أولئك الذين يدرسونها عن كثب، ويمحصونها بكل دقة ولكن ما أن تكتشف فانها لا تعتبر أقل يقيناً مـن الأشياء الأولى • كما هو الحال في المثلث القائم الزاوية على سـبيل المثال ، فبالرغم من أنه لا يظهر بسهولة في البداية أن مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين نظراً لأن الوتر يقابل الزاوية الأكبر ، فما أن تدرك هذه الحقيقة السابقة حتى نقتنع بصحة الامر الاول والثاني على حد سواء • اما فيما يتصل بالله ، فاذا لم يشغل ذهني بالاحكـام السابقة ، ولم تله أفكاري بوجود صور الأشياء الحسية على الدوام ، فليس هناك من أشياء أعرفها أسبق ولا أسهل من معرفته • فهل هناك أي شيء أوضح بذاته وأجلى مـن التفكير بوجود إلـه أي موجـود أسـمى كامـل ، قـد تفردت ماهيتـه بـأن الوجـود الضروري والأبدي منطو فيها ؟ وبالرغم من أن هذا التصور لهـذه الحقيقـة قد كلفني جهدا فكريا كبيرا فاني لا أشعر الآن بيقينها أكثر مـن أي شيء آخر بدا لي كذلك فقط بل فوق ذلك ، أشعر أن يقين جميع الأشياء

الأخرى يتوقف عليها توقفاً مطلقاً الى حد أنه يستحيل امكان معرفة أي شيء معرفة تامة بدون معرفة الله هذه • ذلك أني وإن كنت من طبيعة تجعلني عاجزاً عن مقاومة القناعة بحقيقة أمر ما أمتلك عنه ادراكاً واضحاً ومتميزاً إلا أنني مجبول أيضاً على أن لا أستطيع ابقاء عقلي مركزاً باستمرار على شيء واحد ، ولما كنت غالباً ما أتذكر أني حكمت على شيء بأنه حق دون تذكر الأسباب التي تجعلني أحكم ذلك ، فربما تعرض لي خلال ذلك أسباب أخرى تجعلني أغيّر رأيي بسهولة ، واذا كنت لا أعرف أن الله موجود فلن يكون لدي معرفة صحيحة يقينية ، بل مجرد آراء غامضة مزعزعة فحسب • مثال ذلك عندما أنظر في طبيعة المثلث فانه يبدو لي جلياً في غاية الجلاء أن مجموع زواياه الثلاث تساوي قائمتين ، فأنا أعرف قليلاً عن مبادىء الهندسة ، ويستحيل علي الاعتقاد بغير ذلك في هذا الشأن عندما أركز ذهني على البرهان على ذلك•ولكن ما أن أتوقف عن الانتباه الى عملية البرهان هذه حتى يسهل علي الشك بالحقيقة التي تم اثباتها اذا لم أعرف بأن الله موجود وإن كنت ما أزال أتذكر أنني أعي ذلك البرهان وعياً واضحاً • لأني ربما أقنعت نفسي بأني قد خلقت من قبل الطبيعة بحيث يمكن خداعي أحياناً حتى في أمور أعتقد أني أدركها ادراكاً في غاية الجلاء واليقين وبخاصة عندما أتذكر أني غالباً ما اعتبرت أشياء كثيرة صحيحة ويقينية ثم تأتي أسباب أخرى تضطرني فيما بعد الى اعتبارها باطلة على الاطلاق •

ولكن بعد أن اكتشفت أن الله موجود، إذ بينت في الوقت ذاته أن جميع الأشياء تتوقف عليه ، وأنه غير مخادع ، وخلصت من ذلك الى أن أي شيء أدركه بوضوح وتميز صحيح بالضرورة • وطالما أني لم أعد أفكر بالأسباب التي من أجلها حكمت أن هذا الشيء حقيقي بشرط أن أتذكر أني فهمته بوضوح وتميز فلا يمكن مطلقاً عرض أي سبب مضاد يجعلني

أضعه موضع الشك من جديد . وعلى هذا النحو أمتلك معرفة صحيحة ويقينية عنـــه .

وهذه المعرفة ذاتها تمتد كذلك لتشمل جميع الأمور الأخرى التي أتذكر أنه سبق لي البرهان عليها كحقائق الهندسة وما شابهها . إذ ماذا يمكن الاعتراض علي بشأنها حتى أضطر الى وضعها موضع الشك مرة أخرى ؟ هل يكون السبب أن طبيعتي من نوع يمكن خداعها في غالب الأحيان ؟ لكنني أعرف انه لا يمكن خداعي في أحكام أعرف أسسهـــا معرفة واضحة.أم هل يكون السبب انه سبق لي ان اعتبرت أشياء صحيحة ويقينية ثم اكتشفت خطلها فيما بعد ؟ لكنني لا أملك عن تلك الأشـــياء أية معرفة واضحة متميزة ، وما دمت بعد جاهلاً بالقاعدة التي أتأكـــد عن طريقها بصحة حكمي ، فقد كنت انقدت الى قبولها لأسباب اكتشفت فيما بعد أنها أقل رسوخاً مما كانت عندما تخيلتها كذلك . هل يوجـــد اعتراض آخر إذاً ؟ هل يمكن القول بأني ربما كنت نائماً ــ وهو اعتراض أثرته بنفسي مؤخراً ــ أم أن جميع الأفكار التي أعيها الآن لا تملك من الحقيقة أكثر مما تملكه التصورات والاهلاج في أحلامي ؟ ولكن حتى ولو كنت حالما حقا فان القاعدة القائلة بأن كل ما يعرض لفكري بوضوح صحيح بشكل لا يقبل الجدل على الاطلاق تظل قائمة .

وهكذا أرى بوضوح شديد أن يقين كل معرفة وصحتها يتوقف على معرفة الله الحقيقي وحدها بحيث لا أستطيع امتلاك أية معرفة لأي شيء آخر قبل أن أعرفه . أما الآن وقد عرفته فاني أمتلك الوسيلة لاكتساب المعرفة الكاملة عن أشياء لا حصر لها لا الأشياء التي فيه فقط بل الأشياء المرتبطة بالطبيعة المجسدة بقدر ما يمكن أن تصلح موضوعاً لبراهـــين علماء الهندسة الذين لا يهتمون أبداً بمشكلة وجودها .

* * *

التأمل السادس :

لم يبق لي الآن إلا البحث في وجود الأشياء المادية • وبالنسبة لهذه المشكلة ، فاني أعرف عن يقين أن مثل هذه الأشياء موجودة ، على الأقل،ضمن الحد الذي تؤلف فيه موضوع البراهين الهندسية، ما دمت لا أستطيع فيما يتصل بها في هذا الشأن أن أتصورها بوضوح وتميز • لأنه لا يمكن وجود أي شك في أن الله يمتلك القدرة على خلق جميع الأشياء التي أستطيع تصورها تصوراً مميزاً•ولن أعتبر أي شيء مستحيل عليه إلا عندما أجد تناقضاً في محاولة تصوره على الوجه الصحيح • وفوق ذلك ، فان ملكة التخيل التي أملكها ، والتي أعي بأني أستخدمها عندما أنكب على النظر في الأشياء المادية ، هي ملكة كافية لاقناعي بوجود هذه الأشياء ، لاني عندما أنظر بانتباه في ماهية التخيل أجد أنه ليس سوى انكباب الملكة العارفة على جسم ماثل مباشرة أمامها ولهذا فهو موجود •

ولكي أجعل هذا واضحاً كل الوضوح ، ألاحظ في المقام الاول الفرق الموجود بين التخيل والتعقل الخالص أو التصور • مثال ذلك عندما أتخيل مثلثا فاني لا أتصور أنه شكل محاط بثلاثة خطوط فقط أعتبر هذه الخطوط موجودة بقوة عقلي وجهده الداخلي وهذا ما أسميه فعل التخيل • ولكن اذا أردت التفكير بمضلع ذي ألف ضلع فاني أتصور حقا بأنه شكل يتألف من ألف ضلع كما أتصور بسهولة أن المثلث شكل يتألف من ثلاثة أضلاع ، ولكني لا أستطيع تخيل الاضلاع الالف لهذا الضلع كما أتخيل أضلاع المثلث الثلاثة ، ولا أعتبرها ،ان صح التعبير ، ماثلة أمام عيني عقلي • وبالرغم من أن من عادتي استخدام التخيل دوما عندما أفكر بالاشياء المجسدة فقد يتفق لدى تصوري المضلع ذا الالف ضلع شكلا ما بصورة غامضة ، وان كان من الواضح

جدا أن هذا الشكل ليس مضلعا بألف ضلع لانه لا يختلف بشيء عما قد أتصوره اذا فكرت بمضلع ذي مليون ضلع او أي شكل ذي أضلاع أكثر من ذلك . ولا نصلح بحال من الأحوال لاكتشاف الخصائص التي تكون الفرق بين المضلع ذي الألف ضلع والمضلعات الاخرى • ولكن إذا كان الامر يتعلق بالنظر في المخمس فالحق أني لا أستطيع تصور شكله كما أتصور شكل المضلع ذي الألف ضلع دون الاستعانة بالتخيل • غير أني أستطيع تخيله كذلك عن طريق تركيز انتباه عقلي على أضلاعه الخمسة ، وعلى المساحة التي تحيط بها في الوقت ذاته • وبذلك ألاحظ أن من الضروري بذل جهد خاص في فعل التخيل غير لازم في التصور أو الفهم • ويبين هذا الجهد العقلي الخاص الفرق بين التخيل ، والتعقل الخالص • وبالاضافة إلى ذلك ، ألاحظ أن قدرة التخيل هذه التي أملكها ضمن الحد الذي تختلف فيه عن قدرة التصور ليست ضرورية لطبيعتي أو ماهيتي أي لماهية عقلي • ولو كنت لا أملكها لبقيت على حالي كما أنا الآن • ومن ذلك يمكن أن نستنتج ، على ما يبدو ، أنها تتوقف على شيء ما يختلف عن عقلي • ومن اليسير علي أن أتصور انه إذا وجد جسم ما قد لازم عقلي ، واتحد به بحيث أصبح قادراً بذلك على النظر فيه عندما يشاء ، وبهذا أمكنه تخيل الاشياء المجسدة • وهكذا يختلف هذا الطراز في التفكير عن العقل الخالص في هذا الشأن فقط ، فالعقل يتوجه الى ذاته في فعل التصور وينظر في واحدة من الافكار التي يمتلكها ، في حين يتجه نحو الجسم يتأمل فيه شيئاً يتطابق مع فكرة تصورها بذاتها أو أدركها بالحواس • أقول أنا أفهم بسهولة أن التخيل قد يكون على هذا النحو إذا صح وجود أجسام ، ولما كنت لا أجد اسلوباً أوضح لتعليل كيفية حصوله فإني أضمن وجود أشياء على سبيل الاحتمال ، وعلى سبيل الاحتمال فقط • وبالرغم من أني أفحص الاشياء بدقة فإني لا أجد مع

ذلك أني أستطيع استنتاج وجود أي جسم بالضرورة استناداً إلى الفكرة المتميزة التي امتلكها في خيالي عن الطبيعة المجسدة •

* * *

••• وأجد في نفسي ملكة سلبية للادراك أي تلقي معرفة عن صور الاشياء الحسية وأخذها • ولكن هذه المعرفة لا نفع لي منها ما لم توجد فيّ أو في شيء آخر ملكة فاعلة قادرة على تكوين تلك الافكار وخلقها • غير أن هذه الملكة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيّ بوصفي كائناً مفكراً فقط ، وقد رأيت أنها لا تفترض بشكل سابق التفكير ، وأن تلك الافكار تحدث في عقلي غالباً دون اسهامي بأي حال من الاحوال ، وحتى خلافاً لارادتي • ولهذا ينبغي أن توجد هذه الملكة في جوهر يختلف عني قد أنطوى صوريا أو فعلا على جميع الواقع الموضوعي للافكار التي انتجتها هذه الملكة • وكما لاحظت فيما تقدم ، فإن هذا الجوهر إما أن يكون جسماً أي من طبيعة مجسدة تضمنت صورياً ، وبالفعل ، كل ما في هذه الافكار موضوعياً أو بالتصور أو أن الله نفسه ، أو أي كائن آخر أسمى من الجسم قد حوى ذلك بالذات فعلاً • ولكن لما كان الله غير مخادع ، فمن الواضح أنه لا يواصلني تلك الافكار عن ذاته مباشرة، ولا بوساطة أي مخلوق لاتوجد فيه في واقعها الموضوعي بشكل صوري بل في ذاتها فقط • لانه مادام لم يهبني ملكة أستطيع بوساطتها أن أكتشف أن الامر كذلك ، بل على العكس من ذلك ، جعل في ميلاً قوياً للاعتقاد بأن هذه الافكار انما تصدر عن الاشياء المجسدة ، فإني لا أرى كيف يستطيع التبرؤ من تهمة الخداع إذا كانت تأتي في الواقع من مصدر آخر ، أو تحدث عن علل أخرى غير الاشياء المجسدة ، وبالتالي ينبغي استنتاج أن الاشياء المجسدة موجودة • ومع ذلك ، ربما كانت لاتطابق تماماً ما ندركه منها بالحواس ، لأن ادراكها بالحواس

مشوش أو غامض جداً في كثير من الاحيان • غير أنه من الضروري أن نسلم على الاقل بأن أي شيء اتصوره بوضوح وتميز فيها، أي على العموم، كل شيء تحويه موضوعات الهندسة النظرية توجد فعلا خارجة عني •

* * *

•••• وعليّ أن أرفض كل شكوك الايام الماضية على أنها مبالغ فيها وسخيفة وبخاصة ذلك الشك المتعلق بالنوم الذي لا أستطيع تمييزه من حالة اليقظة ، لاني أجد الآن فرقاً بارزاً جداً بين الحالتين من حيث أن ذاكرتنا لا تستطيع مطلقاً الربط بين أحلامنا بعضها ببعض وبين سياق الحياة كما تفعل باستمرار بالنسبة للاحداث التي تقع عندما نكون يقظين • وإذا ظهر أمامي فجأة شخص ما عندما كنت يقظاً ثم اختفى كما تفعل الصور التي أراها أثناء النوم بحيث لا أستطيع ملاحظة من أين أتى ، وإلى أين ذهب ؟ ، فمن المعقول تماماً بالنسبة لي أن أفكر بخيال أو شبح تكوّن في دماغي أكثر مما أفكر بانسان واقعي • ولكن عندما أدرك الاشياء بحيث أستطيع تحديد من أين أتت ، وأين هي ؟ ، والزمن الذي بدت لي فيه ، ومتى ، دون انقطاع ، تحديداً دقيقاً ، وأستطيع ربط ادراكي لها مع جميع مجريات حياتي ، فإني متأكد من أن ما ادركه على هذا النحو انما يحدث وأنا في اليقظة ، وليس في حال النوم • ولا ينبغي لي أن أشك أدنى شك في صحة تلك التصورات لاني بعد أن أهبت بجميع حواسي ، وذاكرتي ، وعقلي لاختبارها فلم ينقل إليّ أيّ واحد منها ما ينافي ما ينقله إليّ سائرها • فما دام الله غير مخادع فإنه يتبع بالضرورة عن هذا أني لست مخدوعاً هنا • ولكن لما كانت ضرورات الفعل غالباً ما تضطرني الى الوصول إلى قرارات قبل تمحيصها بعناية فينبغي أن نقرّ بأن حياة الانسان عرضة للخطأ المتكرر فيما يتصل بالاشياء الفردية وعلينا في آخر الامر أن نقرّ بضعف طبيعتنا •••

الفصل الخامس

باسكال PASCAL

ولـد بليـز باسكـال Blaise Pascal في عـام ١٦٢٣ وتوفي ١٦٦٢ . وكان ألمع داعية ، واعمق داعية مسيحي عرفتـه أوروبا منـذ القرون الوسطى . كان رياضياً كبيراً ، ومفكراً عظيماً ، ولكنه لم يكن فيلسوفاً أصيلاً بالمعنى الضيق للكلمة . لانه لم يكن همه الاول بناء نظرية منهجية في المعرفة ، أو مخطط عقلاني للواقع . كـان يرغب في اظهار ضعف العقل البشري المحتوم ، وضرورة الايمان .

وصف باسكال في كتابه الافكـار Pensées ، بقـوة لغويـة لا نظير لها ، واشراق سيكولوجي ، الاوجه المختلفة لليأس الانساني ، والشك ، والاحساس بانعدام القيمة . غير أنه أكد أيضاً قدرة التفكير البشري وكرامته الذي يجعل الناس يدركون نقصانهم على الاقـل . وفي هذه القدرة على ادراك المرء لنقصانه تكمن عظمته .

إن في كتابات باسكال حيوية وتوتراً من نوع خاص . وقد انصرف عن دراسة الرياضيات الى التأمل الديني ، بعد أن أظهر عبقرية عظيمة في مكتشفاته الرياضية . فقد اخترع آلة حاسبة ، وأسهم في نظريـة الصدفة أو الاحتمال . وكان في أفضل وضع لفهم قدرة العقل ، وأكـد في المقتطفين الواردين أدناه من كتابه «الافكار» كرامة الروح الانسانية مقابل أرضية علم كوني جديد حيث أظهر أوجه عظم اتسـاع الكون الفيزيائي .

(الفصل الثالث والعشرون : عظمة الانسان •

ما الانسان الا قصبة ، وهو أضعف مخلوق في الطبيعة ، الا أنه قصبة مفكرة• ولا ينبغي للكون بأسره أن يهب مدججاً بأسلحته لكي يسحقه، فنفثة من دخان أو قطرة ماء كافية لقتله • ولكن اذا كان للكون أن يسحقه، فان الانسان يظل أسمى مما يهلكه لانه يعرف أنه يموت ، ويدرك الميزات التي يمتاز بها الكون عليه ، ولا يعرف الكون شيئاً من هذا •

ان كل كرامتنا تقوم اذاً في التفكير ، وينبغي أن نعتمد على هـــذا وليس على المكان والزمان اللذين لن تتمكن من ملئهما بأية حـــال من الاحوال • فلنجد[*] اذن في التفكير جيداً : وهذا هو أساس الاخلاق •

ملحق الفصل الثالث والعشرون :

القصبة المفكرة : لا ينبغي لي أن أبحث عن كرامتي في المكان، بل في تفكيري فأنا لا أربح شيئاً من امتــلاك الاراضي فالكون يحوطني في نقطة منه ، ويبتلعني كنقطة فيه ، وأنا أحيط بالكون في تفكيري •



الفصل السادس

سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا في أمستردام على ١٦٣٢ من عائلة يهودية ميسورة الحال تعمل في التجارة هاجرت من البرتغال الى هولندة في القرن السادس عشر • وقد تعلم في البداية في مدرسة يهودية ، وقضى طفولته وصباه في مجتمع يهودي ذي نفوذ في أمستردام • وقد تعرف عندما كان شاباً على حلقة من الزنادقة اهتموا بالفلسفة وقدروا مواهبه كفيلسوف تقديراً عميقاً • وقد أدت شهرته المتزايدة بوصفه فيلسوفاً زنديقا الى نبذه رسميا من الطائفة اليهودية في عام ١٦٥٦ ، فلعن ، ولم يكن لاي يهودي اتصال به مهما كان نوعه • وعاش بقية حياته وحيداً في أمكنة مختلفة من هولاندة ، منعزلا عن المجتمع اليهودي • وقد زاره وراسله حلقة صغيرة من الاصدقاء الذين عرفوا أبحاثه الفلسفية التي لم يكن من الممكن نشر معظمها أثناء حياته • وكان يكسب معيشته من جلخ العدسات وصقلها • وقد راسل اولدنبرغ Oldenburg أمين سر الجمعية الملكية (الاكاديمية البريطانية) في لندن ، وكان يعرف أبحاثه هيغنز Huggens وبويل Boyle ،وغيرهما من الفلاسفة الطبيعيين • وبالرغم من عيشه في عزلة عن العالم فان موقفه المتحرر في السياسي قد غدا معروفاً ومن المعتقد أنه قد تدخل الى جانب الـWitts (١) في عام ١٦٦٥ بقبوله القيام بمهمة سرية الى الفرنسيين ولاسباب شرحها في كتابه « لاهوتي سياسي » •

(١) احدى الفرق الدينية الكالفينبية (المترجم) •

فقد كان عدواً لجميع الكنائس التي كانت تمارس الاضطهاد ، ولم يستثن من ذلك جماعة (كالفن) الذين كانوا نشطين في هولندة والذين قبلوا بزعامة « وليم أورانج . وكان يرغب في تقوية السطة الزمنية للدولة ضد تمرد الكنائس المسيحية ونشاطها الاضطهادي ، مثله في ذلك مثل هوبز . وطالب بدولة مدنية صرفة ، تتخذ موقف عدم المبالاة ازاء العقائد الدينية . وكان أول فيلسوف كبير يدافع عن التسامح في الفكر الحديث . وقد رفض عرضا قدم الامير الناخب البلاطيني في هيدلبرغ لتدريس الفلسفة في ظروف حرية كاملة في هيدلبرغ وعلل ذلك بأنه كفيلسوف يفضل البقاء متحرراً من الالتزامات العامة . وكانت له أحاديث مع لايبنز الذي زاره ، وشجب بعد ذلك اخطاءه الخطرة . لقد كان التعرف على سبينوزا عملاً خطراً بحد ذاته . فقد كان ملحداً ذائع الصيت ، وزنديقاً عنيداً . وتوفي عام ١٦٧٧ بالسل بعد ان عانى من هذا المرض سنوات عديدة .

وكان البحث الوحيد الذي نشر باسمه في حياته هو « مبادىء فلسفة ديكارت » مع ملحق سماه « أفكار ميتافيزيقية » ، وكان هذا عرضاً لفلسفة ديكارت في نسق هندسي ، ولم يكن يمثل تفكيره الخاص . أما كتابه « لا هوتي سياسي » فقد نشر خفية في عام ١٦٧٠ تحت اسم مستعار وأثار فضيحة وعداء بسبب نزعته الريبية فيما يتصل بالعقيدة الدينية . أما أن سبينوزا كان مؤلفه فقد عرف ذلك أو استنتج على العموم . ومن الواضح أنه لم يكن بالامكان نشر رائعة سبينوزا وهو « الاخلاق Ethics » وبعد وفاته ، أخرج اصدقاؤه مؤلفاته في مجلد واحد ضم الاخلاق ، «إصلاح العقل Improvement of understanding و « في السياسة Treatise on Politic ، ومراسلاته العلمية . وقد أدين كتاب « الاخلاق » بوصفه الحادياً وهداماً من الناحية الاخلاقية ، وعلى العموم أهمل حتى أواخر القرن الثامن عشر حيث أثار غوته ومن بعده شيللي وكولريدج ، والكتاب الرومنسيون الآخرون الاهتمام بسبينوزا .

وكان سبينوزا موضع الاعجاب طوال القرن التاسع عشر من جهات نظر عديدة مختلفة وان لم يفهم دوماً • فقد قدمه بعضهم على أنه مادي النزعة ، وناقد عقلاني للاخلاق القائمة • وعرضه آخرون على أنه منصوف يؤمن بوحدة الوجود • وكان بحق أول مبشر « بالنقد السامي للتوراة » ، وكان مدافعاً عن التحرر والتسامح • ونجد أصول تفكيره في الفلسفة اليهودية القديمة • ومن ناحية آخرى ، فسر بعض العلماء فلسفته على أنها نمو لفلسفة ديكارت فقط ، وهذه تفسيرات متحيزة وغير كاملة • صحيح أن سبينوزا قد تأثر تأثراً عميقاً بتقاليد اليهود الاخلاقية والفكرية ، وصحيح أيضاً أن تفكيره قد بدأ من نتائج ديكارت ، وأنه لم ينصرف عن نواميس ديكارت في الوضوح والصرامة الاستنتاجية • غير أنه خلافاً لديكارت كان فيلسوفاً أخلاقياً فوق كل شيء بنى نظريته في الخلاص الحقيقي للانسان ، وفي طبيعة المجتمع على منظومة ميتافيزيقية تبين مكانة الانسان في الطبيعة •

ولا تضم المقتطفات التالية أي شيء عن السيكولوجيا الاخلاقية وهي موضوع القسم الثالث والرابع من كتاب « علم الاخلاق » أو عن صورة الانسان الحر وهي موضوع القسم الخامس • اذ لا تمثل هذه المقتطفات الا الخطوط الرئيسية لمنهج سبينوزا الميتافيزيقي الذي بسطه في نسق هندسي ، وذلك لتحقيق أعظم قدر من الصرامة والوضوح يلائم الموضوع ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لتحقيق النزاهة والتجرد • وفي الواقع لم يلزم البرهان النموذج الاستنتاجي لزوماً صارماً حيث يمكن أن تبرر كل خطوة بالاستناد الى القضية ولم يستطع فعل ذلك حقاً • يجادل سبينوزا بأن ليس هناك من جوهر وحيد إلا الله أو الطبيعة ، يوجد بالضرورة ، وهو علة ذاته ، وينبغي تفسير جميع الاشياء الاخرى أو مظاهر الواقع على أنها صفات لهذا الجوهر

الاوحد أو أشكال له • ولا يمكن وجود خالق متميز عن خليقته • بل ينبغي أن يكون الله أو الطبيعة خالقاً بذاته الى الابد • ولا يمكن وجود تمييز نهائي بين الجوهرين ، أو شبه الجوهرين ، النفس والمادة أو (الامتداد) كما افترض ديكارت ، فما التفكير ومنظومة الاشياء في المكان الا مظهرين لحقيقة وحيدة ، ولا يمكن انفصالهما في أية نقطة وينبغي التفكير في الاشياء الخاصة بما في ذلك الاشياء الانسانية على أن مكانها محدد في منظومة الاسباب في الطبيعة • وبقدر ما تتقدم في معرفة النظام الحقيقي للاسباب في الطبيعة ندرك أن لاشيء في العالم يمكن أن يكون غير ما هو عليه • وكان سبينوزا حتمياً[1] متشدداً ، وتصور كل خيار انساني ، وموقف أو عاطفة نتيجة لاسباب في سلسلة لا نهائية من الاسباب • فالانسان جزء من الطبيعة ولا يقل في ذلك عن أي شيء طبيعي آخر ، وينبغي أن تدرس أفعاله واستجاباته وتحسن بروح التجرد العلمي ، وان كثيرا من الادانة الاخلاقية والوعظ دليل على الجهل ، وعدم فهم أسباب الانفعالات والافعال البشرية • وكانت هذه الحتمية في مجال الاخلاق والخيار الانساني مع توحيده بين الله والطبيعة هو ما بدا أمراً هداماً في نظر معاصريه •

تدور محاجة سبينوزا في كتابه « الاخلاق » على مدلولي السبب والجوهر ، وعلى افتراض أنه ينبغي ان يكون لكل شيء تعليل عقلي • اذ يجب علينا في التعليل أن نعترف في النهاية بشيء ما يكون علة ذاته ، وهو السبب الاخير والنهائي ، غير أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الله أو الطبيعة ككل • وفي هذا المدلول المركزي كثير مما يعتريه الغموض العميق ، ويمكن للمرء أن يقرأ « علم الاخلاق » لسبينوزا مرات عديدة ، كما فعل معاصروه ثم ما يزال يرجع اليه بسبب

---

(١) بمعنى الضرورة لدى الاغريق •

مسائل تفسير غير محلولة • فما هي العلاقة بين صفتين نهائيتين : التفكير والامتداد كل منهما بالنسبة للآخر ؟ ولماذا تتصور الله أو الطبيعة في حدود هاتين الصفتين ؟ وبأي معنى يكون كل شيء حيا بدرجة ما في الطبيعة ؟ وهل يمكن استنتاج وجود الاحوال المختلفة المتناهية والتي هي الاشياء الخاصة وكذلك استنتاج طبيعتها بطريقة ما من الخواص الكلية للطبيعة أم أن الاستنتاج يقتصر على الاحوال الخالدة في الطبيعة؟ ما هو المكان الممنوح للتجربة في المعرفة الطبيعية ؟ هذا قليل من كثير من الاسئلة التي ينبغي على أصحاب فلسفة سبينوزا الاجابة عنها • غير أن الخطوط العريضة لهذه الفلسفة المنهجية حقاً واضحة على الاقل، وكذلك رؤيتها لمعرفة كاملة لصيغة النظام الطبيعي الضروري ، اللامتناهي ، الخالد ، والمبدع ذاته والتي يستطيع المرء فيها أنه يتحرر عن طريق فهم النظام الحقيقي للطبيعة وبذلك يتجرد من اهتماماته الوقتية • ان الفيزيقا والطب بما في ذلك علم النفس علوم مفيدة ، وان جميع المسائل قابلة للحل باستخدام العقل وهو سعادة الانسان الحقيقية • وفي كتابه « اللاهوتي السياسي » ، يطبق سبينوزا المبادىء الميتافيزيقية في تفسير العقيدة الدينية ، ومسائل السياسة • انه يرينا كيف يسلك الانسان الحر ، وهو فيلسوف حقيقي ، كمواطن في علاقته بالكنيسة القائمة كما يدافع فيه عن التسامح ، والنظام الحر كشرط لازم لاية استنارة فردية •

كان اهتمام سبينوزا الرئيسي في الفلسفة الاخلاقية • غير أنه سعى الى البرهان عليها بوصفها تنجم مباشرة عن بعض النظرات في الميتافيزيقية • وبهذا الامر الاخير تتصل هذه المقتطفات • انها مقتطفة من الكتاب الاول والثاني من كتاب « الاخلاق » الذي يحوي ، في الاساس . نظرة ميتافيزيقية عن الكون تنتج عنها نظرية سبينوزا في العبودية الانسانية .

والحرية الانسانيـة ولا تورد هذه التعليقات الا بعضا من مدلولاتـه الرئيسية •

ان فلسفة سبينوزا تعارض فلسفة (لايبنتز) من نواحٍ عديدة • فكلاهما مهتم بمدلول الجوهر • ولكن في حين يرى (لايبنتز) وجوب وجود عدد لا يحصى من الجواهر مختلفة كلها ، يتمسك سبينوزا بعدم امكان وجود غير جوهر واحد•واله (لايبنتز) فاعل حر يختار بين امكانات بهدف خلق أفضل عالم ممكن ، وينكر سبينوزا امكان امتلاك الالـه لارادة ، ويعتبر فكرة أن جميع الاعمال تتجه نحو الافضل في الحدود الانسانية ضلالة عامية • ولم يكن (لايبنتز) يهتم اهتماما رئيسـيا بغاية الفعل الانساني ، بل كان يسعى وراء تعليل طبيعة الكون ، ووجد بكـل بساطة ارادة حرةمن نموذج تقليدي يتسنع بهاالانسان•ولم يسمح سبينوزا بمثل هذه الحرية • كان اهتمامه منصباً على صراع الانسان الفاضل في سبيل تحرير نفسه ؛ عن طريق اكتساب فهم طبيعة الانفعالات التـي يعاني منها وأصولها • وعندما يبلغ الانسان معرفة من رتبة أسمى يستطيع أن يتحرر ، لان الافكار الانفعالية ــ الانفعالات ــ تتحول ذاتها الى اهتمام فعال بالحقائق الابدية لدى تحصيل المعرفة • فما الاهتمامات الانفعالية بأشياء خاصة في نظر سبينوزا الا ضرب من سـوء الفهم في نهاية الامر ، أي الفشل في رؤيةالعالم ككل ، وادراك الروابط الجوهرية لضروراته الداخلية •

ويقيم سبينوزا في الكتاب الاول من الاخلاق بنية هذا العالم•ويبدأ تعريفاته بمفهوم ما هو علة ذاته ، والجوهر ؛ والله • ويعرف الله بأنـه وجود لا متناه بشكل مطلق ، وجوهر لا متناهي الصفـات • ويعرف الجوهر بأنه تصور لا يتوقف تكوينه على أي شيء آخر • وهذا يعني أنه في الاجابة عن سؤال « ما هو ؟ » لا يحتاج المرء الى ذكر أي كائن

آخر • ويرى سبينوزا أن تعليل أي شيء يستلزم ذكر علته أي ما يجعله ماهو عليه • وتبعاً لذلك يعرف علة ذاته بأنه ما يستلزم جوهره وجوداً• فكما أن تعليل وجود أي شيء يستلزم الرجوع الى علته ، فان تعليل وجود شيء هو علة ذاته يستلزم الرجوع الى ذاته فقط ، أي أن جوهره يستلزم وجوده أو عندما يدرك المرء ما هو ينبغي أن يدرك أنه موجود •

وتبدو الآن هذه المفاهيم الثلاثة وهي الله ، والجوهر ، وعلة ذاته متماثلة • فالجوهر ، وما هو علة ذاته يبدوان متماثلين بفضل تعريفهما والبديهيات من (١ ـ ٤) • واذا كان تعليل الجوهر لا يستلزم الرجوع الى أي شيء آخر ، وتعليل أي شيء آخر يستلزم مثل هـذا الرجوع الا في حالة ما هو علة ذاته ، فمن الواضح أن الجوهر يجب أن يكون علة ذاته • ويظهر تماثل الجوهر مـع الله عن طريق القضيـة الثامنـة القائلة « كل جوهر غير متناه أي أن له خواص لا متناهية » والقضيتان ٩ و ١٠ والملاحظة الملحقة بهما ، والقضية السابقة التي تؤكد وحـدة هوية الجوهر ، وما هو علة ذاتـه ، وتستخلص النتيجـة القائلة : ان الجوهر موجود بالضرورة • وهكذا فان الجوهر موجود بالضرورة وذو صفات لا متناهية ، أي أنه الله • ولا يمكن وجود الا جوهر واحد مثل هذا الجوهر « القضية الرابعة عشرة » • وهذا ينجم بدوره عن القضية الخامسة التي ترينا عدم امكان وجـود جوهرين أو أكثر لهما خاصة واحدة على اعتبار أن التعليل النهائي لكل شيء متوافر بوجود الله ؛ ويعتمد على صفات الله • ويميز سبينوزا صفات الله عن العواطف ، أو أحوال هذه الصفات • فالله ، يتمتع كما رأينا ، بصفـات لا متناهية ، وهذا يتضمن فكرة أن الله يتمتع بعدد لا متناهٍ من الصفات • غير أن العقل الانساني يتصور الله فعلا في ظل خاصتين فقط هما النفس والامتداد، أي أن جميع تعليقاتنا لاي شيء ينبغي أن ترجع الى جوهر وحيد تتصوره اما كشيء يفكر أو كشيء ممتد • وهنا يتعارض سبينوزا مع ديكارت

الذي رأى وجود نوعين من الجوهر : الجوهر المفكر والجوهر الممتد • ويتساوى في مذهب سبينوزا الله مع الطبيعة كجماع الاشياء ، وينبغي أن يفهم كل منهما كتعديل لاحدى صفتي الجوهر الله أو الطبيعة خالد وخالق لذاته •

وبعد أن قدم سبينوزا دليلاً قبلياً Apriori على وجود الله ، يقدم دليلا بعدياً يعتبره مستقلا • ولهذا الدليل بعض الشبه بدليل لايبنتز في كتابه « الاصل النهائي للاشياء » وقد قدمنا مقتطفاً منه في الفصل السابع • والدليل هنا هو أن شرح أي شيء يتوقف على تقدير علة ، فاما أن يكون هناك تقاصر لا نهائي للتعليلات ، وبذلك لا شيء يعلل تعليلا مكافئاً عن الاطلاق ، واما أن هناك موجوداً ضرورياً لا يوجد بدونه شيء على الاطلاق • ولكننا نوجد وبعض التعليلات مكافئة ولهذا ينبغي وجود موجود ضروري •

ولبّ هذا الدليل الكلي هو أنه ينبغي أن نتصور الكون ككل حتى يكون معقولا ، وبهذا الشكل يجب أن يكون خالدا ، لا متناهيا ، ومنظومة وحيدة تعلل ذاتها •

(القسم الاول : ويتصل بالله : النعريفات

١ ـ أفهم الجوهر بعلة ذاته Covusasui ما ماهيته تشمل وجوده ، أو ما طبيعته لا يمكن أن تتصور الا على أنها موجودة فعلا •

٢ ـ يقال عن شيء ما انه متناه في جنسه In suo genere finita اذا أمكن تحديده بشيء آخر من الجنس ذاته • مثال ذلك يقال عن الجسم انه متناه لاننا نستطيع تصور جسم آخر أكبر منه ، وهكذا تحدد الفكرة بفكرة أخرى • غير أنه لا يمكن تحديد جسم بفكرة ، ولا فكرة بجسم •

٣ ــ أفهم الجوهر بأنه ما هو في ذاته ، ويتصور في ذاته : وأعني بذلك أن مفهومه لا يتوقف على تصور شيء آخر ينبغي أن يتكون منه.

٤ ــ أفهم الصفة بأنها هي ما يدركه العقل من جوهر يؤلف ماهيته.

٥ ــ أفهم الحال بأنه انفعالات Affectioms الجوهر ، أو ما يوجد في شيء آخر نستطيع عن طريقه تصوره .

٦ ــ أفهم الله بأنه الوجود اللامتناهي على وجه الاطلاق ، أي جوهر يتألف من صفات لا متناهية ، تعبر كل واحدة منها عن ماهية خالدة لا متناهية .

شرح : أقول انه لا متناه على وجه الاطلاق ، ولكن ليس في جنسه الخاص . لانه مهما كان لا متناهيا في جنسه الخاص فقط فانه بامكاننا نفي عدد لا متناه من الصفات ، ويعود الى ماهية ما هو لا متناه على وجه الاطلاق كل شيء يعبر عن ماهية ولا يستلزم نفياً .

٧ ــ يقال عن شيء انه حر اذ وجد بمجرد ضرورة طبيعته الخاصة ، وقضي أن يفعل بذاته وحدها . ويقال عن شيء انه ضروري أو محتوم عندما يقضى بأن يوجد ويحدث نتائجه عن طريق شيء آخر حسب مبدأ ثابت محدد .

٨ ــ أفهم الابدية بأنه الوجود بقدر ما تتصوره ناتجاً بالضرورة عن تعريف شيء خالد .

شرح: وبالفعل فان وجودا كهذا متصور على أنه حقيقة أبدية ، وكذلك ماهية الشيء ، ولهذا لا يمكن أن يشرح بالديمومة أو بالزمان مع أن الديمومة تتصور على أنها لا بداية لها ولا نهاية .

بديهيات :

١ ــ ماهو انما هو موجود بذاته أو في شيء آخر •

٢ ــ ان ما لا يمكن تصوره من خلال شيء آخر ينبغي أن تتصوره في ذاته •

٣ ــ تتبع نتيجة بالضرورة من علة محددة ، ومن ناحية أخرى ، اذا لم تتوافر علة محددة فانه يستحيل وجوب حصول نتيجة •

٤ ــ تتوقف معرفة النتيجة على معرفة العلة وتستلزم تلك المعرفة •

٥ ــ عندما لا توجد صلة مشتركة بين شيئين فانه لا يمكن فهم أحدهما من خلال الآخر •

٦ ــ الفكرة الصحيحة يجبأن تتفق مع الموضوعالذي هي فكرته•

٧ ــ ان ماهية ما يمكن تصوره غير موجود لا تستلزم الوجود •

قضايا :

١ ــ ان الجوهر سابق بطبيعته على انفعالاته •

٢ ــ الجوهران اللذان يمتلكان صفات مختلفة لا يمتلكان أي شيء مشترك بينهما •

البرهان : وهذا الامر واضح من التعريف الثالث • لان كلا منهما يجب أن يوجد في ذاته ، وأن يتصور من خلال ذاته ، أو أن تصور أحدهما علة للآخر •

٣ ــ الشيئان اللذان لا شيء مشتركاً بينهما لا يمكن أن يكون احدهما علة للآخر (البديهية الرابعة) •

البرهان : اذا لم يكن بينهما شيء مشترك فلا يمكن عندئذ معرفة أحدهما من خلال الآخر (البديهية الخامسة) وبذلك لا يمكن لاحدهما أن يكون علة للآخر (البديهية الرابعة) وهو المطلوب •

٤ ــ يتميز شيئان متميزان أو أكثر عن بعضهما عن طريق اختلاف صفات الجوهر أو اختلاف انفعالاتها ٠

البرهان : ان جميع الاشياء الموجودة اما أن تكون في ذاتها أو في أشياء أخرى (البديهية الاولى) أي لا يوجد خارج العقل الا الجواهر وانفعالاتها (التعريف الثالث والخامس) ٠ ولهذا لا يوجد شيء خارج العقل يمكن من خلاله تمييز عدة أشياء الواحد من الآخر غير الجواهر أو صفاتها أو انفعالاتها وهو الامر ذاته (البديهية الرابعة) ٠

٥ ــ لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو أكثر يمتلكان طبيعة أو صفة واحدة ٠

البرهان : إذا عرضت عدة جواهر متميزة ، فينبغي أن يتميز الواحد منها عن الآخر إما عن طريق اختلاف صفاتها أو انفعالاتها ٠ فإذا كان يجب تمييزها عن طريق اختلاف صفاتها فإنه يتبع ذلك عدم امكان التسليم بوجود شيئين أو أكثر لهما صفة واحدة ٠ لنفرض ، من ناحية ثانية ، أنه ينبغي تمييزهما عن طريق اختلاف انفعالاتهما فمادام الجوهر سابقاً بطبيعته على انفعالاته فيمكننا ترك الانفعالات خارجاً ، والنظر في الجوهر في ذاته ، أي اعتباره صحيحاً (التعريف الثالث ، والبديهية السادسة) ، وعندئذ لا نستطيع تصوره متميزاً عن غيره أي لا يمكن وجود أكثر من جوهر واحد يمتلك الصفات ذاتها (القضية السابقة) وهو المطلوب ٠

٦ ــ لا يمكن لجوهر أن ينجم عن آخر ٠

البرهان : لا يمكن وجود جوهرين في الطبيعة يمتلكان صفة واحدة (القضية السابقة) أي لا يوجد بينهما شيء مشترك (القضية الثانية) ، وتبعاً لذلك لا يمكن لاي منهما أن يكون سبباً لآخر (القضية الثالثة) أو أن يحدث أحدهما الآخر وهو المطلوب ٠

مشتقة : لذلك نستنتج أنه لا يمكن لجوهر أن يحدث من قبل أي جوهر آخر • لأنه لا يوجد في طبيعة الاشياء غير الجواهر وانفعالاتها كما هو واضح استناداً الى البديهية الاولى والتعريفين الثالث والخامس ، ولا يمكن لجوهر أن يخلق من قبل جوهر آخر (القضية السابقة) • ولهذا لا سبيل مطلقاً يمكن فيه لجوهر أن يخلق من أي شيء آخر وهو المطلـوب •

القضية السابعة : من طبيعة الجوهر أن يوجد •

البرهان : لا يمكن لجوهر أن ينجم عن أي شيء آخر (القضيـة والمشتقة السابقتان) • ولهذا يكون سبب ذاته ، أي أن ماهيته تستلزم وجوده ، أو أن الوجود يعود الى طبيعته وهو المطلوب •

القضية الثامنة : كل جوهر لا متناه بطبيعته •

البرهان : يمكن وجود جوهر واحد فقط ليس له أية صفة (القضية الخامسة) ، ويعود الى طبيعة هـذا الجوهر وجوب وجوده • ولهذا يجب أن يوجد إما متناهياً أو غير متناه • ولكنه ليس متناهياً لأنـه سيكون عندئذ محدداً بجوهر آخر من الطبيعة ذاتها الذي ينبغي أن يوجد بالضرورة أيضا (التعريف الثاني والقضية السابعة) ، وعندئذ سوف نسلم بأن الجوهرين صفـة واحدة وهو أمـر محال (القضيـة الخامسة) ولهذا يوجد الجوهر بشكل لا متناه وهو المطلوب •

حاشية أولى : إن تسمية أي شيء بأنـه متناهٍ يعني في الواقـع نفيه جزئياً ، وتسمية لا متناهٍ تعني وجود طبيعته على وجه الاطلاق • ويتبع عن ذلك أنـه ينبغي أن يكون كل شيء لا متناهياً (القضيـة السابعة وحدها) •

حاشية ثانية : لا أشك في أن جميع أولئك الذين اختلطت أحكامهم

حول الاشياء ، ولم يعتادوا على معرفتها عن طريق عللها الاول يصعب عليهم تصور برهان القضية السابقة ، لأنهم لا يميزون في الواقع بين تحولات الجواهر والجواهر ذاتها ولا يعرفون كيف تخلق الأشياء • والنتيجة هي أنهم يكسبون الجواهر أصول ما يرون أن الأشياء قد اكتسبته بطبيعتها • لأن أولئك الذين لا يعرفون الأسباب الحقيقية للاشياء يخلطون كل شيء ويتخيلون دون أدنى نفور عقلي ؛ أن الأشجار تتكلم مثل بني آدم ، وأنه يمكن تصور الآدميين وقد صنعوا من الأحجار كما جبلوا من النطفة البشرية ، ويتخيلون امكان تحول اي شيء الى أي شكل آخر يشاؤه المرء • كما أن أولئك الذين يخلطون الطبيعة المقدسة بالطبيعة البشرية يسهل عليهم نسبة المعلومات البشرية الى الله وبخاصة عندما لا يعرفون كيف تحدث المعلولات في العقل • ولكن إذا انتبه الناس الى طبيعة الجوهر فإنهم لا يشكون على الاطلاق بصدق القضية السابعة • بل ان كل امرىء يعتبرها بديهية ، وتتبوأ مكانها بين المدلولات العامة • لأنهم يفهمون من الجوهر ما هو موجود بذاته ، ومتصور من خلال ذاته ، أو أن معرفته لا تتوقف على معرفة أي شيء آخر ، بل عن طريق التحولات الموجودة في شيء آخر . وأن تصورها يتكون من تصور أي شيء آخر يوجد فيه •

ولهذا يمكننا أن نحصل على أفكار عن تحولات غير موجودة • لأنه بالرغم من أنها لا توجد خارج العقل حقاً ، فإن ماهيتها موجودة في شيء آخر بحيث يمكن تصورها من خلال ذلك الشيء • إن حقيقة الجواهر لا توجد خارج العقل ، إنها تتصور بذاتها لأن ذلك يتم من خلال ذاتها • وإذا قال أي امرىء عندئذٍ أن لديه فكرة واضحة ومتميزة وبالتالي صادقة عن الجوهر ، وأن عليه مع ذلك أن يشك فيما اذا كان مثل هذا الجوهر موجوداً ، فإنه يشبه حقاً من قال إن لديه فكرة صادقة ومع

ذلك عليه أن يشك فيما اذا كانت مغلوطة ، (كما يبدو الامر واضحا لمن يبذل قليلاً من الانتباه) أو إذا قال أي امرىء إن الجوهر مخلوق فإنه يقرر في الوقت ذاته أن فكرة باطلة يمكن جعلها صحيحة ، ومن الصعب تصور أي شيء أكثر إحالة من هذا الامر • ولهذا ينبغي الاعتراف بالضرورة أن وجود الجوهر ، مثله في ذلك مثل ماهيته حقيقية خالدة •

وهكذا يمكننا أن نستنتج باسلوب آخر أنه لا يمكن وجود جوهرين من طبيعة واحدة ، وهو أمر يستحق البيان الآن • ولكن لكي يفهم الامر بشكل منظم علينا أن نلاحظ :

١) أن التعريف الحقيقي لكل شيء لا يشمل أي شيء ، ولا يعبر عن أي شيء سوى طبيعة الشيء المعرّف ، ويتبع ذلك

٢) من الواضح أنه لا يستلزم التعريف أي عدد من الأفراد ، ولا يعبر عنه مادام لا يعبر عن أي شيء غير طبيعة الشيء المعرفة •

مثال ذلك ، إن تعريف المثلث لا يعبر عن شيء آخر غير طبيعة المثلث البسيطة وليس عدة مثلثات • ولنلاحظ

٣) أن لكل شيء موجود علة يوجد بسببها ، ولنلاحظ فوق ذلك أن العلة التي يوجد الشيء بسببها ينبغي إما أن تكون متضمنة في طبيعة الشيء الموجود وتعريفه (لأنها تعود الى طبيعة وجوده) ، أو ينبغي أن تقدم خارجه • وينتج عن هذه المواقف أنه إذا وجد عدد من الأفراد في الطبيعة فينبغي بالضرورة تقديم سبب يبرر لماذا يوجد هؤلاء الأفراد وليس أكثر منهم ولا أقل • مثال ذلك إذا وجب وجود عشرين رجلاً (وأفترض في سبيل الوضوح وجودهم في وقت واحد وأنه لم يوجد أي واحد قبلهم) فلا يكفي عندما نعرض سبب وجود عشرين رجل أن

نبين علة الطبيعة الانسانية على العموم ، بل يلزم ، في البداية ، أن نبين لماذا لم يوجد أكثر من عشرين ولا أقل ، مادام ينبغي تقديم علة وجود كل واحد منهم (الملاحظة الثالثة) • ولكن هذه العلة لا يمكن أن تتضمنها الطبيعة الانسانية ذاتها (الملاحظة الثانية والثالثة) ، مادام التعريف السليم للانسان لا يستلزم العدد عشرين • وعلى ذلك فإن سبب وجود هؤلاء العشرين رجلا ، ولماذا يوجد كل واحد منهم ينبغي أن يقدم بالضرورة من خارج كل واحد منهم (الملاحظة الرابعة) : ولهذا علينا أن نستنتج على العموم أنه كلما أمكن وجود عدد من الأفراد فيجب أن يوجد سبب خارجي لوجودهم • وطالما أن الوجود ينتمي الى طبيعة الجوهر ، كما بينا في هذه الملاحظة ، فينبغي أن يستلزم التعريف الوجود بالضرورة ، ولهذا يمكن استنتاج وجوده من مجرد تعريفه • ولكن ما دمنا قد بينا في الملاحظة الثانية والثالثة أنه لا يمكن أن نستنتج من تعريف الجوهر وجود عدة جواهر ، فانه يتبع عن ذلك بالضرورة أنه لا يمكن وجود جوهرين من طبيعة واحدة كما سبق أن أكدنا •

القضية التاسعة :على قدر ما يتمتع الشيء من الواقعية أو الوجود تتزايد الصفات التي تنتسب إليه •

القضية العاشرة : ينبغي تصور كل صفة تتصل بجوهر واحد من خلال ذاتها •

البرهان : الصفة هي ما يدركه العقل من الجوهر كأمر يكون ماهية (التعريف الرابع) ، ولهذا ينبغي تصورها من خلال ذاتها وهو المطلوب•

حاشية : وعلى ذلك يبدو أنه بالرغم من أننا نتصور صفتين بوصفهما متميزتين حقاً ، أي أننا نتصور احداهما دون مساعدة الأخرى فإننا لا نستطيع بذلك استنتاج أنها يؤلفان ماهيتين أو جوهرين مختلفين • لأنه ينتج عن طبيعة الجوهر أن كل صفة له يمكن تصورها من خلال

ذاتها ٠ إذ لا توجد الصفات دوماً في وقتواحد ، ولا يمكن لاحداها أن تنجم عن غيرها ،بل تعبر كل واحدة منها عن واقع الجوهر أو وجوده ٠ ولهذا ليس من المحال نسبة عدة صفات إلــى جوهر واحد ، ولا شيء أوضح من وجوب تصور كل ماهية تحت صفة ما ٠ وبقدر ما تمتلك من من واقع أو وجود يزيد عــدد الصفات المعبرة عن الضرورة أو الخلود أو اللاتنــاهي التي تعــود اليهــا ٠ ولا شــيء يمكن آن يكون أجلى من وجوب تعريف الماهية بأنها لا متناهيةعلى الاطلاق (كما عرفت في التعريف السادس) ، التي تقوم على صفات لا متناهية ، تعبر كل منها عن ماهية خالدة لا متناهية ٠ ولكن اذا سأل اي امرىء ما هي العلاقة التي تمكننا من معرفة الفرق بين الجوهر فعليه أن يقرأ القضايا التالية التي تبين أنه لا يوجد في عالم الاشياء الا جوهر واحد ، وهو جوهر لا متناه على الاطلاق ، ولهذا سوف يبحث عــن هــذه العلاقة دون جدوى ٠

القضية الحادية عشرة : الله أو الجوهر الــذي يقوم على صفــات لا متناهية تعبر كل منها عن ماهية خالدة ، موجود بالضرورة ٠

البرهان : اذا أنكرت وجوده فتصور أن الله غير موجود ان كنت تستطيع ذلك ،وعندئذ فان ماهيته لا تستلزم وجوده (البديهيةالسابقة)٠ وهذا محال (القضية السابعة) ، ولهذا فان الله موجود بالضرورة وهو المطلوب ٠

برهان آخر : ينبغي تعيين سبب كل شيء ، لماذا يوجد ؟ ولماذا لم يوجد ؟ مثال ذلك اذا وجد مثلث فينبغي وجود سبب لوجوده ٠ والآن ينبغي أن يتضمن هذا السبب أو العلة في طبيعة الشيء أو خارجها ٠ مثال ذلك ان سبب عدم وجود دائرة مربعة يظهر في طبيعتها لانهــا تستلزم تناقضاً ٠ ومن ناحية أخرى ، ينجم وجود الجوهر عن طبيعته وحدها

لان ذلك يستلزم الوجود (انظر القضية السابعة) • غير أن سبب لماذا يوجد دائرة أو مثلث ، أو لماذا لا يوجد ، لا يستنتج من طبيعتهما بل من نظام الطبيعة المجسدة الشاملة • لانه ينبغي ان نستنتج من هذا النظام اما ان المثلث موجود بالضرورة ، أو أن من المستحيل امكان وجوده • غير أن هذا واضح من ذاته • واذا كان الامر كذلك فليس هناك من سبب أو علة يمكنها منع وجود الله أو أخذ وجوده منه ، وينبغي الاستنتاج على وجه اليقين أن الله موجود بالضرورة • ولكن اذا وجد سبب أو علة من هذا القبيل فينبغي اما أن تكون في طبيعة الله أو خارجها ، أي في جوهر آخر أو في طبيعة أخرى • لانه اذا كان السبب كامنا في جوهر آخر من الطبيعة ذاتها فاننا نسلم بوجود الله بسبب هذه الواقعة ذاتها • ولكن لا علاقة لجوهر من طبيعة أخرى بالله (القضية الثانية) ولهذا فانه لا يستطيع أن يمنحه الوجود أو يأخذه منه • وما دام السبب أو العلة التي تأخذ الوجود من الله لا توجد خارج الطبيعة المقدسة ، أي طبيعة الله ، فينبغي أن تكمن بالضرورة في طبيعته الخاصة اذا كان الله غير موجود حقاً ، وهذا أمر يستلزم التناقض • ولكن توكيد هذا الامر بالنسبة لكائن لا متناه وكامل على وجه الاطلاق في جميع الامور أمر محال: ولهذا لا يوجد سبب أو علة في الله أو خارجه تستطيع أخذ الوجود منه ، وعلى ذلك فان الله موجود بالضرورة وهو المطلوب •

برهان آخر : العجز عن الوجود افتقار للقدرة • ومن ناحية أخرى ، فان القدرة على الوجود قوة وهذا أمر بديهي بحد ذاته • واذا كان ما يوجد بالضرورة الآن يقوم على الاشياء المتناهية فقط ، فان الاشياء المتناهية أكثر قدرة من الكائن اللامتناهي على الاطلاق وهذا محال بداهة • ولهذا اما ألا يوجد شيء ، أو أنه يوجد بالضرورة كائن لامتناه على الاطلاق • ولكننا موجودون اما بذواتنا أو في شيء آخر موجود بالضرورة (انظر البديهية الاولى والقضية السابعة) • ولهذا فان كائننا

لا متناهيا على الاطلاق أي الله موجود بالضرورة وهو المطلوب •

حاشية : لقد رغبت في البرهان الاخير أن أظهر وجود الله بشكل اختباري وبذلك يمكن فهمه بسهولة متزايدة لا لان وجود الله لايستنتج بشكل قبلي من الاسس ذاتها • فما دامت القدرة على الوجود قوة ، فانه يتبع ذلك أنه بقدر ما تنسب من الواقعية الى طبيعة أي شيء تتزايد قدرته على الوجود ، وتبعا لذلك فان الكائن اللامتناهي مطلق يمتلك قدرة على الوجود بنفسه على وجه الاطلاق • واستناداً الى ذلك فانه موجود بشكل مطلق • وبذلك فربما لم يتمكن كثيرون من رؤية قوة هذا البرهان بيسر لأنهم قد اعتادوا على النظر في تلك الأشياء التي تنشأ عن الاسباب الخارجية ومن هذه ، تلك الأشياء التي تصنع بسرعة أي التي توجد بسهولة ، ويرون أنها تندثر بسهولة • ومن ناحية أخرى ، يحكمون على الأشياء التي يصعب صنعها ،أي التي لا توجد بسهولة، بأنها تمتلك صفات أكثر • ولكن لا أحتاج إلى إظهار كيف تكون القضية التالية «ما يضع بسرعة يزول بسرعة» صحيحة ، أو ما هو السبب الذي يجعلها كذلك ، أو حتى ما اذا كانت جميع الاشياء متساوية في الصعوبة أم لا لدى النظر في الطبيعة ككل وذلك لتحريرهم من هذا الوهم حقاً• بل يكفي أن ألاحظ أني لا أتحدث هنا عن أشياء صنعتها أسباب خارجية بل عن الجواهر وحدها ، والتي لا يمكن أن تنجم عن أية علة خارجية • فبالنسبة لتلك الاشياء التي تصنعها علة خارجية ، سواء أكانت تتألف من أجزاء عديدة أم قليلة ومهما امتلكت من كمال أو واقعية فانها موجودة بسبب علة خارجية ، ولهذا فان وجودها انما ينشأ عن كمال العلة الخارجية وليس عن كمالها الخاص • ومن ناحية أخرى ، فان الجوهر مهما امتلك من كمال فان ذلك لا يعود الى علة خارجية ولهذا فان وجوده يجب أن ينجم عن طبيعته الخاصة ، وهي ليست شيئاً آخر غير ماهيته • الكمال اذن لايأخذ الوجود من الشيء بل العكس من

ذلك يمنحه وجوده • ومن ناحية أخرى ، فان النقصان ينتزعه • وهكذا لا نستطيع أن نكون موقنين من وجود أي شيء أكثر من يقيننا من وجود كائن لا متناه أو كامل على الاطلاق ، أي من وجود الله • وما دامت ماهيته تستبعد كل نقصان وتنطوي على الكمال المطلق ، فبالاستناد الى هذه الواقعة بالذات فانها تزيل كل سبب للشك فيما يتعلق بوجوده، وتجعله يقينيا • وأرى ان هذا سيكون جليا لكل من يبذل قليلا من الانتباه •

القضية الثانية عشرة : لا يمكن صياغة مفهوم حقيقي عن أي من صفات الجوهر ينجم عنه أن هذا الجوهر يمكن أن يجزأ •

القضية الثالثة عشرة : الجوهر اللامتناهي بشكل مطلق غير قابل للتقسيم •

القضية الرابعة عشرة : خارج الله لا يمكن لأي جوهر أن يكون معطى أو متصوراً •

المشتقة الاولى : ومن ذلك يتبع بوضوح أن الله واحد أحد أي يوجد في الطبيعة جوهر واحد لا متناه على الاطلاق ، كما ألمحنا الى ذلك في الملاحظة المتصلة بالقضية العاشرة (التعريف السادس) •

المشتقة الثانية : وينتج عن ذلك ، في المقام الثاني ، أن الامتداد والتفكير هما اما صفتان لله أو انفعالات لصفاته ••••

القضية السابعة عشرة : يفعل الله تبعاً لنواميسه الخاصة فقط وليس ملزماً من قبل أي كان •

المشتقة الاولى : ومن ذلك يتبع أن لا وجود لسبب في الله أو خارجه يمكن أن يدفعه الى الفعل فيما عدا كمال طبيعته •

المشتقة الثانية : ومن ذلك يتبع أن الله وحده علة حرة • لان الله

وحده موجود بمجرد طبيعته الخاصة (القضية الحادية عشرة ،والمشتقة الاولى والقضية الرابعة عشرة) • ويفعل بمجرد ضرورة طبيعته(القضية السابقة) • ولهذا فهو العلة الحرة الوحيدة (التعريف السابع) وهو المطلوب •

ملاحظة : يرى الآخرون أن الله علة حره لانهم يرون أنه يستطيع أن يخلق الاشياء التي نقول عنها انها تنشأ من طبيعته ، أي التي في قدرته . يجب أن لا تخلق ، أو يجب ألا تحدث بوساطته • ولكن هذا بسائل قولهم ان الله يستطيع أن يجعل ألا ينجم عن طبيعةالمثلث أنزواياه الثلاث تساوي قائمتين أو أنه لا ينتج عن علة أية معلول وهذا أمر محال • وفوق ذلك ، فانني سوف أظهر أنه بدون الاستعانة بهذه القضية فان العقل والارادة لا يعودان الى طبيعة الله • وأنا على علم من أن كثيرين يقولون انهم يستطيعون اظهار أن أعظم عقل وارادة حرة ينتسبان الى طبيعة الله : لانهم يقولون انهم لا يعرفون شيئا أكثر كمالا ينسبونه الى الله من نسبة أعظم كمال فينا اليه • غير أنهم لا يعتقدون أن الله يستطيع في الواقع خلق وجود أي شيء موجود في عقله ، بالرغم من أنهم يتصورون أن اللهيمتلك في الواقع اسمى عقل • لانهم يرون أنهميهدمون بذلك قدرةالله • فهم يقولون لو أن الله قد خلق كل شيء موجود في عقله فسوف يمسي غير قادر على خلق أي شيء آخر ، وهذا يتعارض مع قدرة الله الكلية • وتبعاً لذلك يفضلون اعتبار الله غير مكترث بجميع الاشياء فلا يخلق شيئا غير ما يقرر خلقه بارادة مطلقة • ولكني أعتقد أني قد أظهرت بشكل كاف أن أشياء لا متناهية في أحوال لا متناهية . أي كل الاشياء قد صدرت بالضرورة عن قدرة الله العليا أو طبيعته اللامتناهية ، وهي تتابع كذلك على الدوام بالضرورة ذاتها (انظر القضية السادسة عشرة) كما تصدر عن طبيعة المثلث بالاسلوب نفسه ؛ وقد صدر دوماً ، أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين • وبما أن قدرة

الله الكلية قائمة بالفعل الى الابد تبقى كذلك في حيز الفعل طوال الابدية • وبهذه الطريقة ، نؤكد ، في رأيي ، أن كمال قدرة الله الكلية أعظم من ذلك بكثير • ومن ناحية أخرى ، يبدو أن خصوم الله ينكرون قدرته الكلية ، اذا شئنا الحديث بحرية ، لانهم مضطرون الى الاعتراف بأن عقل الله يدرك أشياء كثيرة يمكن خلقها والتي لم يقدر على خلقها أبداً • وبعبارة أخرى ، اذا خلق الله جميع ما يدركه عقله فانه تبعاً لذلك يستنفذ قدرته ويجعل نفسه ناقصاً • وما داموا يقولون ان الله كامل ، فانهم يرتدون ، في الوقت ذاته ، الى اقرار بأنه لا يستطيع أن يكمل جميع تلك الاشياء التي تمتد اليها قدرته ، وأي شيء محال أكثر من هذا ؟، وأي شيء يتعارض أكثر من هذا مع قدرة الله الكلية ؟ ، لا أستطيع تخيل أن ذلك يمكن تصوره • وفوق ذلك أود أن أقول شيئا يتعلق بالعقل والارادة اللتين تنسبان الى الله ، فاذا كان العقل والارادة ترتبطان بماهية الله الخالدة ، فان شيئاً آخر أبعد ينبغي فهمه من هاتين الصفتين مما فهمه الناس منهما بوجه عام • لان عقل اللهوارادته اللتين تؤلفان ماهية الله يختلفان اختلاف السماء عن الارض عن ارادتنا وعقلنا ، ولا يمكنهما الاتفاق الا في الاسم كالاتفاق بين مدلول الكلب كجسم قدسي ، وبين الكلب كحيوان يعوي • وسأبين هذا بالاسلوب التالي : فاذا كان العقل ينتسب الى الطبيعة المقدسة ، كما هو الحال مع عقلنا ، فلا يمكن أن يوجد هذا العقل في الطبيعة بعد الاشياء التي يتصورها كما يفترض كثيرون ، ولا حتى متواقتا معها ما دام الله سابقا في العلة على جميع الاشياء • غير أن حقيقة الاشياء ، وماهيتها الشكلية هي كما هي لانها توجد موضوعياً على هذه الصورة في عقل الله • ولهذا السبب فان عقل الله ، بقدر ما يمكن تصور ما يؤلف ماهيته ، هو في الواقع علة الاشياء في ماهيتها ووجودها معاً ، وهو ما لاحظه أولئك الذين يؤكدون أن عقل الله وارادته وقدرته هي واحدة والشيء ذاته •

والآن مادام عقل الله هو السبب الوحيد لوجـود الاشياء ، أي سبب ماهيتها ووجودها معاً ، فينبغي أن يختلف عنها بالضرورة فيما يتصـل بماهيتها ووجودها أيضاً • لان المعلول يختلف عن العلـة ، على وجـه الدقة ، فيما تمتلكه من علتها • مثال ذلك الانسان علة وجود انسان آخر ولكنه ليس علة ماهيته ، لان الماهية حقيقة أبدية ، وهكذا يمكن أن يتفقا في الماهية على وجه اليقين ، ولكن ينبغي أن يختلفا في الوجود من حيث أنه اذا زال وجود أحدهما فان هذا لا يستطيع ازالة وجود الآخر • غير أنه اذا أمكن تدمير ماهية أحدهما أو جعلها باطلة فـان ماهية الآخر يجب أن تدمر أيضاً • وعلى هذا فان الشيء الذي يكون سببا لماهية ووجود اية نتيجة ينبغي أن يختلف عن تلك النتيجة فيمـا يتصل بماهيته ووجوده • والآن ، ان عقل الله هو علـة ماهيـة عقلنـا ووجوده ، ولهذا فان عقل الله ، بقدر ما يمكن تصوره ، وهو يؤلف جزءا من ماهيته يختلف عن عقلنا فيما يتصل بماهية هذا العقل ووجوده، وفي جميع الامور ماعدا الاتفاق بينهما في الاسم وهو ماوددنا البرهان عليه • والبرهان الذي يتصل بالارادة يسير على المنوال نفسه كما يمكن رؤية ذلك بسهولة •

القضية الثامنة عشرة : الله هو العلة المحايثة لجميع الاشياء وليس علة مزايلة لها •

القضية التاسعة عشرة : الله خالد ، أي أن جميع صفاته خالدة •

القضية العشرون : ان وجود الله وماهيته أمر واحد •

المشتقة الاولى : ومن ذلك ينتج أن وجود الله حقيقة خالدة مثـل ماهيته •

القضية الحادية والعشرون : يجب أن توجد جميع الاشياء التي تنجم عن الطبيعة المطلقة لاية صفة من صفات الله وجــودا أبديا ، لا متناهيا ، أي كحقائق خالدة لا متناهية •

القضية الثانية والعشرون : مهما نجم عن صفة الله ضمن حدود تعينها[1]، وعن طريق مثل هذا التعين الموجود بالضرورة وبصورة لا متناهية من خلال الصفات ذاتها ، فيجب أن يوجــد أيضــاً بالضرورة وبصــورة لامتناهية •

القضية الثالثة والعشرون : كل حال توجد بالضرورة ، وبصــورة لامتناهية ينبغي أن تصدر بالضرورة اما عن الطبيعة المطلقة لصفة مــن صفات الله ، أو عن صفة متعيّنة عن طريق تعين موجــود بالضرورة ، وبصورة لامتناهية •

القضية الرابعة والعشرون : لا تستلزم ماهية الاشياء التي يخلقها الله وجوداً •

مشتقة : ومن هنا ينتج أن الله ليس علة جميع الاشياء التي بدأت توجد فقط بل انها تستمر في الوجود ، أو حسب التعبير المدرسي ، الله علة وجود الاشياء Cousa essendi لاننا عندما ننظر في ماهيــة الاشياء الموجودة أو غير الموجودة ، نجد أنها لا تنطــوي على الوجود ولا الديمومة ، ولهذا لا يمكــن أن تكون ماهيتهــا علة وجودهــا أو

---

(١) تعــين Modification : عندما يتعين الجوهر متمثلا في احدى احواله . (انظر : مصطلحات الفلسفة : عمل ابو العلا عفيفي ، زكي نجيب محمود ، عبد الرحمن بدوي ، محمد ثابت الفندي ــ المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٩٦٤) . ص ٦١ •

ديمومتها ، بل الله يعود الوجود الى طبيعته وحدها المشتقة الاولى — القضية الرابعة عشرة) •

القضية الخامسة والعشرون : ليس الله العلة المحدثة لوجودالاشياء فقط بل لماهيتها أيضاً •

مشتقة : ليست الاشياء الخاصة غير انفعالات لصفات الله ،أو أحوال يعبر بوساطتها عن صفات الله في أسلوب محدد ، والبرهان على هذا واضح في القضية الخامسة عشرة ، والتعريف الخامس •

القضية السادسة والعشرون : الشيء المحدد بالضرورة من الله ، والشيء غير المحدد من قبله لا يستطيع تحديد فعل شيء بنفسه •

القضية السابعة والعشرون : الشيء الذي يعينه الله لانتاج أي شيء لا يستطيع أن يجعل نفسه غير معين •

البرهان : هذا بديهي استناداً الى البديهية الثالثة •

القضية الثامنة والعشرون : كل شيء فرد ، أو أي شيء متناه ، ذو وجود محدد لا يمكن أن يوجد أو يحدد لفعل ما لم يحدد لفعل أو وجود من قبل علة أخرى متناهية ذات وجود محدد • ولا نستطيع هذه العلة أيضاً أن توجد أو تحدد لفعل ما ما لم تكن مجردة لوجود وفعل من قبل علة أخرى متناهية ذات وجود محدد ، وهكذا الى مالا نهاية ••••

ملاحظة : ينبغي أن تكون بعض الاشياء مخلوقة من قبل الله مباشرة وبخاصة تلك الاشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعته المطلقة • وهذه المخلوقات الاولية نظراً لكونها العلل الوسيطة المؤدية الى أشياء أخرى ، والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون الله ، فانه ينتج عن ذلك أن الله هو السبب الاقرب من تلك الاشياء خلقها مباشرة ، وليس

كمن امتلك هذا السبب من نوعه على الاطلاق • لانه لا يمكن وجود آثار الله بدون أسبابها • (القضية الخامسة عشرة والمشتقة ، والقضية الرابعة والعشرون) • وينتج عن ذلك أيضاً أنه لا يمكن القول حقاً بأن الله هو السبب البعيد للاشياء المفردة ما لم نميز هذه الاشياء من الاشياء التي يخلقها الله مباشرة ، أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة • لاننا نفهم من السبب البعيد السبب الذي لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الاحوال • غير أن جميع الاشياء الموجودة ، موجودة في الله ، وهكذا تعتمد على الله ، وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تتصور •

القضية التاسعة والعشرون : لا يوجد في الطبيعة شيء جائز بل ان جميع الاشياء محددة بضرورة الطبيعة الالهية للوجود والفعل على نحو ما •

حاشية : قبل استئناف البحث أود أن أشرح أو اذكر بما ينبغي أن نفهمه من الطبيعة الفاعلة والمنفعلة [Natura naturaus and natura naturata] لاني أرى أنه قد اتفق استناداً إلى القضايا السابقة على أن علينا أن نفهم بالطبيعة الفاعلة الطبيعة الموجودة بذاتها ، والتي تتصور من خلال ذاتها ، أو أنها صفات جوهر بقدر ما تعبر عن ماهية خالدة لامتناهية ، أي الله بقدر ما ينظر إليه على أنه علة حرة (المشتقة الأولى ، القضية (١٤) ، والمشتقة (٢) ، والقضية ١٧) • غير أنني أفهم من الطبيعة المنفعلة كل ما ينتج بالضرورة عن طبيعة الله ، أو عن أية صفة من صفاته ، أي كل أحوال صفات الله ما دامت تعتبر أشياء موجودة في ذات الله ، ولا يمكن أن توجد أو تتصور بدونه •

القضية الثلاثون : ينبغي للعقل سواء أكان متناهيا أم لا متناهيا

بالفعل Actus ان يدرك صفات الله وانفعالاته ،الله ولا شيء غير ذلـك •

القضيـة الواحدة والثلاثون : لا ينبغي رد العقل الفاعل سواء كان متناهيا أم لا متناهيا ، وكذلك الارادة ،والرغبة ، والحب ، ، الخ •••، الى الطبيعة الفاعلة بل المنفعلة •

القضية الثانية والثلاثون : يمكن للارادة أن تسمى وحدها علـة ضرورية ، لا علة حرة •

مشـتقة(١) : وينتج عن ذلك ، لا يصدر الله في فعله عن حريةالارادة•

القضية الثالثة والثلاثون : لا يمكن للاشياء التي خلقها الله ان تخلق بأي أسلوب آخر ، أو نسق غير ما خلقت عليه •

حاشية أولى : بالرغم مـن أني بينت بوضوح أكثر من وضوح الشمس في وضح النهار أن لا شيء على الاطلاق في الأشياء نستطيع بفضله أن نسميها جائزة ، غير أني أود هنا أن أشرح في كلمـات قليلة معنى جائز • وسأبدأ أولاً بشرح معنـى كلمتي ضروري ومستحيل • فيقال عن شيء ما إنه ضروري إما بسبب ماهيته أو علته • لأن وجـود شيء بالضرورة ينتج إما عن ماهيته ذاتها ، أو تعريفه ، أو عن علة فاعلة معينة • ويقال عن شيء ما إنه مستحيل لأسباب مماثلة : إما بسبب ماهيته أو تعريف ينطوي على تناقض . أو بسبب انعدام وجود سبب خارجي محدد لإحداث مثل هذا الشيء • غير أنه لا يمكن تسمية الشيء بأنـه جائز إلا فيما يتصل بنقص معرفتنا • لأننا عندما لا نعي أن ماهية شيء ما تنطوي على تناقض ، أو عندما نكـون واثقين من أنـه لا ينطوي على على تناقض ، ومع ذلك فإنه لا يؤكد شيئا عن يقينفيما يتصل بوجوده.

نظراً لأن نظام الأسباب خاف علينا،إن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يبدو ضرورياً أو مستحيلا علينا ، ولهذا نسميه إما جائزاً أو ممكناً •

حاشية ثانية :وينتج بوضوح من الملاحظات السابقة أن الله يخلق الأشياء كاملة غاية الكمال ما دامت تنتج بالضرورة عن أكمل طبيعة موجودة • ولا يفترض هذا أية نقصان في الله ، لأن كماله قد أجبرنا على توكيد هذا • ومن عكس هذه القضية أن ينتج ، كما بينت ذلك سابقا، أن الله لم يكن كاملاً غاية الكمال ، فما دامت الأشياء قد خلقت بطريقة أخرى فينبغي أن ننسب إلى الله طبيعة تختلف عن التي أجبرنا على نسبتها إليه نتيجة للنظر في الشيء الكامل • ومع ذلك فإني لا أشك أن كثيرين سوف يهملون هذا الرأي على أنه محال ، ولن يتفقوا على أن تسلّم عقولهم بتأمله على أساس غير الأساس الذي أرادوا فيه أن ينسبوا إلى الله حرية بعيدة كل البعد عن التي سبق أن عرضناها (التعريف السادس) فينسبون إليه إرادة مطلقة • وأنا لا أشك في ذلك أبداً غير أنهم إذا نظروا في الموضوع نظرة صحيحة ، وتابعوا سلسلة قضايانا ، وقدروا كل واحدة منها ، فإنهم يرفضون الحرية التي ينسبونها الآن إلى الله ، لا على أنها حرية تافهة فقط بل لأنها عائق يحول بوضوح دون المعرفة • ولا حاجة بي هنا إلى تكرار ما قيل في الملاحظة المتصلة بالقضية (١٧)، غير أني سوف أبين هذا لفائدتهم ، وهو أنه بالرغم من أن المرء قد يسلّم بأن تلك الارادة ترجع إلى ماهية الله ، غير أنه ينتج مع ذلك أن الأشياء لا يمكن أن تخلق بأي أسلوب أو نظام آخر غير ما خلقت حسبه • ومن اليسير اظهار هذه الارادة إذا نظرنا أولاً في الشيء ذاته الذي يسلمون به أنفسهم ، وبخاصة ذلك الذي يتوقف على قرار الله أو ارادته وحدها ، من أن كل شيء موجود كما هو عليه ، لأنه إذا كان الأمر على خلاف

ذلك فإن الله لا يكون عندئذٍ علة جميع الأشياء • وفوق ذلك فهم يسلمون بأن جميع قرارات الله قد حددت من قبله منذ الأزل لأن الامر إذا كان على غير ذلك فإنهم يفترضون قابلية التحول والنقصان في الله • وما دام لا وجود في الأزل لمتى ، وقبل ، وبعد ، فإنه ينجم عن كمال الله وحده أنه لا يستطيع أبداً أن يقرر أي شيء آخر غير ما هو مقرر ، أي أن الله لم يوجد قبل قراراته ، ولا يمكن أن يوجد بدونها • غير أنهم قد يقولون إنه حتى لو افترضنا أن الله قد صنع الطبيعة خلاف ما هي عليه ، أو قرر غير ذلك فيما يتصل بالطبيعة ونظامها منذ الأزل ، فإنه لا ينجم عن ذلك أن الله ناقص • وإذا قالوا هذا الآن ، فإن عليهم أن يقبلوا أيضاً أن الله يستطيع تغيير قراراته • لأنه لو أن الله قد قرر شيئاً آخر فيما يتصل بالطبيعة ونظامها أي لو أنه أراد ، وتصور شيئاً آخر فيما يتعلق بالطبيعة لكان لديه بالضرورة عقل آخر وارادة غير العقل والارادة اللذين يمتلكهما الآن • وإذا كان مباحاً نسبة عقل وارادة أخرى إلى الله غير اللذين يمتلكهما الآن دون تغيير في ماهيته أو كماله ، فلماذا لا يكون قادرا ، حتى ولو كان كما هو ، على أن يغير قراراته فيما يتصل بالأشياء المخلوقة ويظل مع ذلك كاملاً ؟ لأن عقله وارادته يتصلان بالاشياء المخلوقة ونظامها هو ذاته فيما يتصل بماهيته وكماله مهما أمكن تصور عقله وارادته • وزيادة على ذلك ، فان جميع الفلاسفة الذين رأيتهم يسلمون بأن لا وجود لعقل في حيز الامكان عند الله بل عقل في حيز الفعل فقط • ولكنهم ما داموا لا يقيمون أي تمييز بين عقله وارادته وبين ماهيته ، وهم يتفقون جميعاً على هذا الامر ، فإنه ينتج عن ذلك أنه إذا كان لله عقل آخر في حيز الفعل وارادة فينبغي أن يمتلك ماهية أخرى بالضرورة ، وبذلك وكما استنتجت في البداية من أنه إذا كانت الأشياء

المخلوقة على غير ما توجد عليه الآن فإن عقل الله وارادته أي كما سلمنا بها . وماهيته ينبغي أن تكون أيضاً غير ما هي عليه وهو أمر محال •

والآن ما دام لا يمكن للأشياء أن تخلق بأي أسلوب أو نظام آخر غير الأسلوب الذي خلقت بموجبه ولما كان هذا يتأتى من كمال الله كمالاً محققاً فليس من دليل عقلاني يقنعنا بالاعتقاد بأن الله لم يكن يرغب في خلق جميع الأشياء الموجودة في عقله بالكمال ذاته الذي تصورها به في عقله •ولكنهم سوف يقولون إنه لا يوجد في الأشياء كمال أو نقصان، بل إن ما يدفعنا إلى تسمية شيء ما كاملاً أو ناقصاً ، صالحاً أو سيئاً يتوقف على ارادة الله وحدها • وهكذا لو أراد الله لاستطاع أن يجعل ما هو الآن كمال أكبر نقصان والعكس بالعكس • ولكن أليس هذا إلا التأكيد بصراحة أن الله الذي يفهم بالضرورة ما يرغب يستطيع أن يفرض بارادته الخاصة أن عليه أن يفهم الأشياء بأسلوب غير الاسلوب الذي يفهمها به ؟ وهذا هو المحال أوجه كما بينت قبل قليل • ولهذا أستطيع أن أحول حجتهم ضدهم بالاسلوب التالي : تتوقف جميع الأشياء على قدرة الله وأن وجوب اختلاف الاشياء عما هي عليه يستلزم تغيراً في إرادة الله ، وإرادة الله لا يمكن أن تتغير كما بينا ذلك بوضوح ما بعده وضوح استناداً إلى كمال الله : ولهذا فإن الأشياء لا يمكن أن تكون غير ما هي عليه • وأعترف بأن النظرية التي تخضع جميع الاشياء إلى ارادة إله غير مبال ، وتجعلها تتوقف على ارادته الطيبة ليست بعيدة عن الحقيقة كالنظرية التي تقرر أن الله يفعل في جميع الاشياء ليعزز الخير • لأن هذا يضع ، على ما يبدو ، شيئاً أبعد من الله ولا يتوقف عليه ، وأن الله ينظر إليه في أفعاله على أنه مثال ، أو أنه يسعى اليه كغاية قصوى • وليس هذا شيء آخر غير اخضاع الله

الى القدر وهو أكبر من صعوبة تأكيد أن الله الذي بينا أنه العلة الأولى الحرة والوحيدة لماهية جميع الاشياء ووجودها • ولهذا اسمح لي أن لا أضيع وقتاً أطول في دحض مثل هذه البراهين التافهة •

القضية الرابعة والثلاثون : قدرة الله هي ذاتها ماهيته •

القضية الخامسة والثلاثون : إن كل ما نتصوره في قدرة الله مهما كان موجود بالضرورة •

القضية السادسة والثلاثون : لا يوجد شيء لا يتأتى عـن طبيعته نتيجة ما •

ملحق : قد شرحت في هذه القضايا طبيعة الله وصفاته : انه موجود بالضرورة ، وأنه واحد أحد ، وأنه يوجد ويفعل من ضرورة طبيعته . وأنه العلة الحرة لجميع الأشياء وفي أي حال وجدت وأن جميع الاشياء موجودة في الله ، وبذلك تتوقف عليه وبدونه لا يمكن لها أن توجـد . ولا أن تتصور ، وأخيراً فإن جميع الاشياء قد سبق تحديدها من قبـل الله لا من خلال ارادته الحرة أو الطيبة ، بل خلال طبيعته المطلقـة . أو قدرته اللامتناهية • وقد حاولت ، فوق ذلك وحيثما سنحت لي الفرصة ان أزيل الاحكام السبقية التي يمكن أن تعيق فهم قضاياي فهماً جيداً • ومع ذلك ، ولما كانت ماتزال هناك أحكام سبقية منعت الناس في الماضي وما تزال تمنعهم الى حد كبير جداً من الاحاطة بتسلسل الاشياء بالاسلوب الذي شرحته فيه ، فقد رأيت أنه يجدر بي اثارة كل هذه الامور من أجل امعان النظر في العقل • وما دامت الاحكام السبقية التي أخذت على عاتقي الآن الاشارة اليها تتوقف على النقطة التالية : وهي أن الناس يفترضون

على العموم ، أن جميع الاشياء الطبيعية تعمل في سبيل غاية كما يفعلون: وما داموا يعلنون عن ثقة أن الله يوجد جميع الاشياء لغاية ما (لانهم يقولون ان الله قد خلق جميع الاشياء من أجل الانسان، والانسان الذي يمكن أن يعبد الله) ، ولهذا سوف أنظر في هذا الامر الوحيد أولا باحثاً في المقام الاول لماذا يقع كثيرون في هذا الخطأ ؟ ولماذا كان الجميع عرضة للاحاطة به ؟ ، ومن ثم سوف أظهر بطلانه ؛ وأخيرا كيف تصدر الاحكام السبقية فيما يتصل بالخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والمدح ، واللوم والنظام ، والغموض ، والجمال ، والقبح ،وأمور أخرى من هذا النوع وليس المقام الآن مقام أستنتاج هذه الامور من طبيعة العقل البشري • ويكفيني هنا أتخاذ أساس للبرهان على ما يجب التسليم به من قبل الجميع ، أي أن جميع الناس قد ولدوا جاهلين لعللالاشياء ، وأنهم جميعا يملكون الرغبة في اكتساب ما ينفعهم ، وانهم واعون لذلك أيضا • واذاً ينتج عن هذه المقدمات من ناحية أولى ، أن الناس يرون أنهم أحرار بقدر ما يعون ارادتهم ، ورغباتهم ، وأنهم بقدر ما يجهلون الاسباب التي تقودهم الى التمني والرغبة فإنهم لايحلمون بوجود هذه الاسباب • وينجم عن ذلك ، من ناحية ثانية ، أن الناس يفعلون كل الامور لغاية ؛ أي ينشدون الاشياء النافعة • وهذا ما يجعلهم يفتشون عن الاسباب النهائية لما يحدث فقط ، وعندما يحزرون هذه الاسباب يتوقفون . لانه من الواضح أن لايكون لديهم عندئذٍ أي سبب للشك • واذا كانوا عاجزين عن تعلم هذه الاسباب من شخص ما فليس أمامهم الا أن ينكفئوا على أنفسهم . ويتأملوا ما الذي يدفعهم شخصيا لخلقهذا الشيء وبذلك يقدّرون طبيعات أخرى عن طريق طبيعتهم الخاصة •وفوق ذلك لما كانوا يجدون في أنفسهم وخارجها أشياء كثيرة تساعدهم مساعدة

غير قليلة في السعي وراء الاشياء النافعة لهم مثال ذلك العينان للابصار ، والاسنان للمضغ ، والخضار . والحيوانات للغذاء والشمس لتقدم النور والبحر لتكاثر الاسماك ، فانهم يعتبرون جميع الاشياء الطبيعية قدخلقت كلها لمنفعتهم على حد سواء . وما داموا يعرفون أنهم قد وجدوا هذه الاشياءكما كانت ، وانهم لم يصنعوها بأنفسهم ، فان لديهم من الاسباب ما يجعلهم يعتقدون أن كائنا ما قد أعد هذه الاشياء لفائدتهم . والآن وقد اعتبروا الاشياء وسائل فانهم لا يستطيعون الاعتقاد بأنها خلقت بذاتها ، بل عليهم أن يستنتجوا من الوسائل التي يحتاجون الى اعدادها لانفسهم بأن هناك حاكما أو حكاما يدبرون الطبيعة وقد أوتي هذا الحاكم حرية أنسانية ، وهو الذي يعنى بجميع الامور من أجلهم ، ويخلق جميع الاشياء لمنفعتهم . وعليهم طبعا أن يضعوا تقديرا لطبيعة هؤلاء الحكام بالاستناد الى طبيعتهم لأنهم لايملكون أية معلومات عنها وهكذا أنقادوا الى القول بأن الارباب يدبرون الاشياء لمنفعة الناس ، وأن الناس قد ينقادون لهم ويعبدونهم . ومن ذلك نشأت الفكرة القائلة بأن كل امرىء قد استحدث اسلوباً مغايراً في عقله لعبادة الله ، وأن الله قد يحبه أكثر من الآخرين ، ويوجه الطبيعة بكاملها لارضاء جشعه ، وحرصه الذي لا يشبع . وهكذا أصبح هذا الحكم السبقي وهماً ثبتت جذوره عميقاً في العقل ، وكان هذا السبب في سعي الجميع لأن يفهموا بدأب الاسباب النهائية لجميع الاشياء ويعللوها . ولكن بينما يسعون الى بيان أن الطبيعة لا تفعل شيئاً دون جدوى ، أي لا ينفع الانسان ، فإنهم لا يظهرون شيئاً آخر على ما يبدو ، غير أن الطبيعة والآلهة مجانين كالانسان . انظر الآن ، ارجوك ، ماذا أصبح هذا الشيء ؟ فهم يميلون الى ايجاد بعض المضايقات بين نعم الطبيعة كالعواصف والزلازل ، والأمراض الخ ... ، ويقولون انما يحدث هذا بسبب غضب الآلهة الذي يثور ضد الناس على

سيئاتهم واهمالهم العبادة • وبالرغم من أن الخبرة اليومية تكذب هذا ، وتبين بأمثلة أخرى لا حصر لهاأن نعم الطبيعة ورزاياها تحدث للتقي والفاسق دون تمييز ، ومع ذلك فإنهم لا يتحولون عن حكمهم السبقي المتأصل فيهم • لأن من الاسهل عليهم وضع هذا الامر بين الاشياء الاخرى غير المعروفة والتي يجهلون فائدتها ؛ وبذلك يحافظون على ظرفهم الحاضر الفطري من الجهل بدلاً من نقض بناء فلسفتهم بكامله وإعادة بنائه • وهذا ما يجعلهم يقررون بأقصى ما لديهم من يقين أن أحكام الله تتجاوز الفهم الانساني تجاوزاً بعيداً ، وهذا وحده يكفي لإبقاء الحقيقة خافية على الجنس البشري منذ الأزل لولا أن قدمت الرياضيات للناس معياراً آخر للحقيقة ، والرياضيات لا تعالج الاسباب النهائية بل ماهية الاشكال وخواصها • والى جانب الرياضيات هناك أسباب أخرى لا حاجة لتعدادها هنا تمكن الناس من ملاحظة هذه الأحكام السبقية العامة وتقود الى المعرفة الحقيقية للأشياء •

وهكذا أوضحت ما اضطلعت به في المقام الاول • وليس من الضروري أن أبين أن ليس للطبيعة من هدف تضعه نصب عينيها ، وأن جميع الأسباب النهائية انما هي من تلفيق الناس • لاني أرى أن هذا واضح الى حد كاف استناداً الى الاسس والاسباب التي منها تقصيت أصل هذا الحكم السبقي (من القضية ١٦) ، ومشتقات القضية (٣٢)، وفوق ذلك كله من جميع تلك القضايا التي بينت فيها أن كل الاشياء قد خلقت عن طريق ضرورة طبيعية أزلية ذات كمال مطلق • وسأتوقف هنا مع ذلك لاقوض نظرية العلة النهائية الطائشة تقويضاً تاماً • لأن ما هو علة في الحقيقة يعتبر معلولاً والعكس بالعكس ، وبذلك تجعل ما هو بالطبيعة الاول أخيراًوتجعل ما هو أسمى الاشياء وأكملها ناقصاً • وما دامت هاتان المشكلتان واضحتين فلنتجاوزهما • وينتج من القضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ أن النتيجة التي يحدثها الله مباشرة هي الاكمل ، وأن هذه

النتيجة تكون أكثر نقصاناً تبعاً لما تتطلبه من أسباب وسيطة . ولكن اذا كانت تلك الاشياء التي خلقها الله قد أحدثها لبلوغ غاية ما ، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة إذن أنه ينبغي أن تتعالى هذه الأشياء النهائية التي خلقت الاشياء الاولى من أجلها على جميع الاشياء الاخرى . وبذلك تهدم هذه النظرية كمال الله ، لانه اذا سعى الله الى غاية فانه يرغب بالضرورة في شيء ينقصه . وبالرغم من أن علماء اللاهوت والميتافيزيقا يميزون بين غاية الحاجة ، وغاية التمثيل فانهم يقرون بأن الله انما يعمل لحسابه ، لا من أجل خلق الاشياء ، لأنهم لا يستطيعون أن يعزوا شيئاً قبل الخلق الا الى الله الذي يعمل لحسابه . ولهذا فانهم مضطرون الى الاعتراف بأن الله يرغب في هذه الاشياء ويفتقر اليها ، ويرغب في اعداد الوسائل لبلوغها وهذا أمر واضح بذاته ولا ينبغي لى أن أهمل في هذا المقام أن بعض الموالين لهذه النظرية الذين يودون اظهار براعتهم في عزو الاسباب النهائية للاشياء قد اكتشفوا اسلوباً جديداً في البرهان لاثبات نظريتهم ، أي ليس الرد الى المستحيل بل الرد الى الجهل الذي يظهر أنهم لا يملكون أي أسلوب آخر في البرهان على نظرياتهم . مثال ذلك ، اذا سقطت حجر من سطح أحد البيوت على رأس أحد المارة وقتلته فانهم يظهرون بطريقتهم في البرهان أن الحجر قد أرسل ليسقط ويقتل الرجل ، لأنه اذا لم تسقط عليه بارادة الله فكيف يمكن لظروف عديدة في الحدوث عن طريق الصدفة ، (لانه غالبا ما تتفق ظروف في وقت واحد) سوف نجيب ربما كانت الريح تعصف وكان على الرجل أن يمر في ذلك الاتجاه ، وبذلك وقع الحادث . ولكنهم يردون « لماذا كانت الريح تعصف في ذلك الوقت ؟ ولماذا كان الرجل ماراً في ذلك الاتجاه في ذلك الوقت ؟ » فاذا أجبت أيضاً : « أن الريح قد هبت بسبب اضطراب البحر في اليوم السابق ، وأن الطقس كان

هادئاً في السابق ، وأن الرجل كان ذاهباً في ذلك الاتجاه بناء على دعوة صديق له » • فسوف يردون أيضاً لأنه لا نهايـة لأسئلتهم بقولهـم : « لماذا كان البحر هائجاً ، ولماذا كان الرجل مدعـواً في ذلك الوقت ؟ » وهكذا سوف يلاحقونك من سبب لآخر حتى تسر باللجوء الى ارادة الله أي الى ملجأ الجهل • وهكذا عندما يرون الجسم البشري تأخذهـم الدهشة ، ولا يعرفون سبب كل هذا الفن ، ويخلصون الى أنه لم يصنع بفن آلي بل فن إلهي خارق للطبيعة ، وقد بني بأسلوب حيث لا يؤذي جزء منه جزءاً آخر • ومن ذلك بات أولئك الذين يرغبون في اكتشاف أسباب المعجزات ، ويودون فهم أشياء الطبيعة كما يفعل العلماء ، فـلا يحملقون فيها مشدوهين كالمجانين ، باتوا يعتبرون هراطقة وفاسقين ، ويعلنون كذلك من قبل أولئك الذين يعتبرهم العامة اناساً يعبرون عن الطبيعة والله • لأن هؤلاء يعرفون أنه ما أن توضع الجهالة جانبا حتى تزول الدهشة التي يعتمدون عليها وحدها في برهانهم ، وحفظ سلطتهم• ولكني أترك الآن هذه النقطة ، وانتقل الى ما قررت مناقشته في المقام الثالث •

فما أن يقنع الناس أنفسهم بأن جميع الأشياء المخلوقة قد خلقت من اجلهم حتى يميلون الى اعتبار افضل صفة في أي شيء هي كونه أكثر نفعا لهم، واعتبار ما يجلب لهم أكثر خير فوق كل شيء • وهكذا كونوا هـذه المدلولات اليها عبروا بها عن أشياء الطبيعة أي الخير ، والشر ، والنظام ، والاضطراب ، والحار ، والبارد ، والجمال ، والقبح ، الخ••• وماداموا يعتبرون أنفسهم فاعلين أحراراً ، فقد نشأت مدلولات المدح ، واللوم ، والرذيلـة ، والفضيلة • وسأناقش المدلولات الأخيرة عندما أعالـج الطبيعة البشرية فيما بعد • أما المدلولات الأولى فسوف أشرحها هنا بايجاز • فهم يسمون كل ما يؤدي بالمرء الى الصحة وعبادة الله خـيراً ، وكل ما يقوده الى عكس ذلك شراً • ولكـن بقدر مـا يكـون أولئك

الذين لا يفهمون أمور الطبيعة غير واثقين من أي شيء يتصل بهـذه الامور بل يتخيلونها فحسب ، ويعتبرون تخيلهم عن خطأ عقلاً ، فإنهم يعتقدون اعتقاداً ثابتاً بوجـود نظام في الاشياء ، وأنهم يجهلونها كما يجهلون طبيعتها الخاصة • والآن عندما نكون الاشياء مرتبة جيداً بحيث نستطيع تخيلها بسهولة ، وبالتالي تذكرها بيسر عندما تتمثل لنا مـن خلال الحواس فإننا نسميها منظمة جيداً • ومن ناحية أخرى ، عنـدما لا نستطيع أن نفعل كـذلك فإننا نسميها سيئة التنظيم أو مشوشة • وبقدر ما تكون تلك الاشياء ، فوق كل شيء ، أكثر امتاعاً لنا بحيث نستطيع تخيلها بسهولة فإن الناس يفضلون تبعاً لذلك النظام علـى الاضطراب ، كما لو أن النظام موجود في الطبيعة إلا فيما يتصل بتخيلنا• ويقولون لقد خلق الله كل الاشياء في نظام ؛ وبذلك ينسبون التخيـل إلى الله بغير فطنة • ومالم يعنوا ، في الواقع ، أن الله عندما وهب الخيال البشري قد نظم جميع الاشياء بحيث يسهل تناولها على تخيلنا أيمـا سهولة ، وإلا فإنهم سوف يجدونه حجر عثرة أمام نظرتهم القائلة بأن الاشياء اللامتناهية قد وجدت تتجاوز حدود تخيلنا ، وكثير منها يشوشه بسبب ضعفه • وقد قلت في هذا بما فيه الكفاية • وليست المدلولات الاخرى شيئاً غير أحوال تخيل يتأثر فيها التخيل بأساليب مختلفة ومع ذلك ، يعتبرها الجاهل صفات رئيسية في الاشياء • لانهم يرون ، كما قلت ؛ أن جميع الاشياء انما خلقت من أجلهم ، وأنهم يسمون طبيعة الشيء صالحة ، أو سيئة ، أو سليمة ، أو متعفنة وفاسدة تبعاً لتأثرهم بهـا • مثال ذلك ، إذا أدت الحركـة التي تتلقاها الاعصاب بوساطة العينين مـن الاشياء الماثلة أمامنا الى الصحة فإن هـذه الاشياء التي أحدثتها تسمى جميلة ، وإذا لم تكن كذلك فإن هذه الاشياء تسمى عندئذٍ قبيحة • والاشياء التي تؤثر في الاعصاب بوساطة الانف تدعى عطرة أو كريهة الرائحة ، أو تسمى بوساطة الفم حلوة أومرة ؛ طيبة

المذاق أو لا طعم لها ، وعندما يتم الامر بوساطة الملمس تسميها صلبة أو طرية ، خشنة أو ناعمة الخ ••• ، والاشياء التي تؤثر في الاذن نسمى ضجيجاً ، وتؤلف النشاز أو الايقاع وقد ابهجت الصفة الاخيرة الناس الى حد الجنون حتى اعتقدوا أن الايقاع يبهج الله • ولا يوجد فلاسفة قاصرو العقل يؤكدون أن حركات الاجرام السماوية تؤلف ايقاعا • وكل ذلك يظهر أن كل امرىء يحكم على هذه الاشياء تبعاً لاستعداد عقله ، أو يعتبر أشياء ما هي في الواقع الا انفعالات لتخيله • ولهذا ليس من الغريب أن نلاحظ خلافات كثيرة تقوم بين الناس ، وأن تنشأ النزعة الريبية في النهاية • لانه بالرغم من أن الاجساد البشرية تتفق في نواح عديدة فانها تختلف في نواح عديدة أخرى ، وأن ما يبدو لامرىء خيراً يمكن أن يبدو لآخر شراً ، وما يبدو لاحدهم نظاماً ، قد يبدو لآخر اضطراباً ، وما يجده أحدهم ممتعاً قد يجده آخر مزعجاً ، وهكذا•••ولا حاجة لي للاستمرار في ايضاح مثل هذه الامور ، اذ ليس هنا مكان مناقشتها بالتفصيل ، وهي أمور يجب أن تكون على درجة كافية من الوضوح بالنسبة للجميع • لان كل امرىء يردد الامثال التالية : « توجد عقول بقدر ما يوجد بشر » « كل امرىء حكيم على طريقته » ، « كما تختلف الاذواق تختلف العقول » • وكل من هذه الامثال يظهر بوضوح كاف أن الناس يحكمون على الاشياء تبعاً لاستعداد عقولهم وأنهم يتخيلون الاشياء أكثر مما يفهمونها • لانهم لو كانوا يفهمون الاشياء لاقنعهم برهاني على الاقل ، كما تقنعهم الرياضيات بالرغم من أنها لا تجتذبهم •

وهكذا نرى أن جميع البراهين التي اعتاد العامة تعليل الطبيعة عن طريقها ما هي الا أحوال للتخيل ، ولا تدل على طبيعة أي شيء بل على نية التخيل • وبالرغم من أن لهذه الاحوال أسماء كما لو أنها ماهيات موجودة خارج التخيل ، ولا أسميها ماهيات حقيقية بل على سبيل التخيل ، وهكذا يمكن دحض جميع البراهين التي وجهت ضدنا من

مثل هذه المدلولات بسهولة • لأن كثيرين قد اعتادوا المناقشة على النحو التالي : اذا كانت جميع الاشياء قد نجمت عن ضرورة طبيعة الله الكاملة غاية الكمال فمن أين تنشأ ضروب النقصان العديدة في الطبيعة ؟ مثال ذلك فساد الاشياء حتى تنتن ، وقبح الاشياء الى حد يثير القرف غالباً ، والاضطراب ، والشر ، والرذيلة ، الخ ••• ولكن هذه الامور يسهل دحضها كما قلت لان كمال الاشياء انما يقدر من طبيعتها وقدرتها فقط ، ولا تكون الاشياء أكمل أو أقل كمالاً تبعاً لكونها تمتع الحواس البشرية أو تثير اشمئزازها ، أو تبعاً لنقصها للناس أو عدم نقصها لهم • غير أني لا أرد على اولئك الذين يسألون لماذا يخلق الله الناس بحيث يسودهم العقل وحده ؟ الا بهذا الرد : لان المادة لم تعوز الله ليخلق جميع الاشياء أعلاها وأدناها ، وبعبارة أدق لان قوانين طبيعية كانت شاملة بحيث تكفي لخلق كل شيء يستطيع العقل اللامتناهي تصوره كما بينت في القضية ذات الرقم (١٦) • تلك هي ضروب سوء الفهم التي توقفت للاشارة اليها • فاذا كان مايزال قد بقي أي أثر منها فيمكن ازالتها بقليل من التأمل •

ويدرس سبنيوزا في الكتاب الثاني من الاخلاق طبيعة العقل البشري • ويتوقف برهانه على مفهومه عن « الفكرة » التي ورثها عن ديكارت بعد تكييفها • فقد قرر في البديهية السادسة من الكتاب الاول أن الفكرة صحيحة بقدر ما تتفق مع ما يؤلف الفكرة • وهنا يعرف « الفكرة المكافئة » بأنها الفكرة التي تمتلك جميع العلائم الذاتية للفكرة الصحيحة • ويصور سبينوزا تقدم العقل البشري نحو مستويات أعلى من المعرفة بأنه ابدال الافكار غير المكافئة بافكار مكافئة • ويستطيع كل امرىء أن يبدأ هذا التقدم بنفسه ، ولكن لما كان حالا

متناهية فانه لن يستطيع اكماله اذ أن المثل الاعلى للمعرفة هو معرفة الافكار البديهية بذاتها ، والتي تمثل العلاقة بين الماهيات ، ويصر على عدم وجود معرفة حقيقية لا تظهر ذاتها كفكرة لا يمكن الشك فيها وانها بديهية بذاتها • وتوجد تحت هذا المستوى مرحلتان هما : المحاكمة أو الاستدلال ، وتحت ذلك الرأي العام حول مسائل الواقع والخيال • ويوضح هذه المستويات الثلاثة بمثال في القضية ذات الرقم (٤٠) والملاحظة الثانية • وفي بحث أبكر وهو الجامع في تصحيح الفهم ، وفي مقطع قدمناه في آخر هذه المقتطفات يميز سبينوزا بين أربعة مستويات قاسما المستوى الادنى الى مستويين • واستعمال سبينوزا « للفكرة »، « وموضوع الفكرة » استعمال خاص به وهو لب برهانه •

فالعقل البشري بذاته انما هو فكرة ، وموضوعه الجسد البشري • وهنا ينبغي أن نتذكر أن الفكر والامتداد هما صفتان تتصور تحتهما جوهرا واحدا • وهكذا يمكن للحادث الواحد أن يعتبر في نظر سبينوزا كشيء يحدث في مجال التفكير بالنسبة لعقل الفرد وبالنسبة لجسده • والافكار غير قابلة للانفصال عما يحدث في الجسد • وليس هذا الانسجام المسبق بين الروح والجسد عند لايبنتز حيث مجموعتان من الحوادث جعلهما الله تتزامنان في الحدوث بنجاح • اذ أنهما حادث واحد بالنسبة لسبينوزا ينظر اليه من وجهتين مختلفتين • ففي الادراك الحسي، والخبرة العادية لا يمتلك العقل الا أفكاراً مشوشة غير مكافئة تعكس ما يجري في الجسد • وهذه الافكار لا تحمل علامات التكافؤ الداخلية (القضية ذات الرقم ٣٩ والمشتقة) • إننا لا نحصل على معرفتنا عن الموجودات الفردية خارجنا الا عن طريق انفعالات الجسد بالاشياء الخارجية • ولهذا السبب لا يعطينا الادراك الحسي الا أفكاراً مضطربة وغير مكافئة • وهذه النقاط الاخيرة هي المتوازي داخل نظرية

المعرفة في مذهب سبينوزا الميتافيزيقي القائل انــه لا يمكن لسلاسل أسباب الاشياء الخاصة أن تصل الى نتيجة ، ولهذا لا يمكن استنتاجها مباشرة من طبيعة الله ، أو من الواقع كــكل (انظر أيضاً مقتطفــات من « اصلاح العقل ») •

ولكننا لسنا مقصورين على مثل هذهالأفكار غير المكافئة والتي هي نتاج « التخيل » • فنحن جميعاً تملك بالضرورة معرفة من النسق الثاني أو الثالث أيضاً ، وعقلاً وحدساً بالحقائق البديهية • أما كيف تتمكــن من تمييز الصحيح من الخطأ فإن كلاً منا يملك نموذجاً للحقيقة ، مادام كل منا يعرف بعض الحقائق الضرورية عن الكون كــكل • وهذه هي المدلولات المشتركة ، مثال ذلك لكل شيء سبب تقوم عليه محاكمتنا • والطريق من العبودية الى الحرية يمكن أن يتبعه كل منا اذا أخذ على عاتقه بناء على نظرة عن الكون كــكل ، بما في ذلك مكانته فيه علــى أساس من المدلولات المشتركة • وهدف كتاب الأخلاقهو بيان الطريق الى هذا السبيل •

وهنا ينبغي اختتام مقتطفات سبينوزا تبعا لمخطط هذا الكتاب • ولكن ينبغي أن لا تنسى أبدا أن ميتافيزيقا سبينوزا قد أعدت لتكون أساساً لعلم الأخلاق الذي وضعه • وقد أوضح كيف أن العقل منفعل ومتأثر بشكل رئيسي بالاشياء الخارجية عنه طالما بقي في مستوى المعرفة الاختبارية العادي • وفي الكتاب الثالث ، طبق سبينوزا التمييز بــين التفكير المحض وهو تفكير فاعل وبين الادراك والرأي العادي وهما منفعلان على الحياة الانفعالية • وقدم نظرية في الانفعال حيث عرضها «كأفكار منفعلة» تعكس تغيرات الجسد التي تحدثها الاشياء الخارجية• وفي أعلــى مستويات المعرفة ، وذلك عندما يتحرك العقل وحــده بين الحقائق الخالدة التي تنطبق على الكون كــكل ، فإننا نتحرر من تأثير

الأشياء الخاصة حولنا . وينفي سبينوزا حرية الارادة بالمعنى العام . غير أن العقل يستطيع التحرر مع ذلك بجهوده الخاصة ، وخلال التمتع بالتفكير المحض يصبح مشغولاً لفترة ما بالحقائق الخالدة . ومن هذا الفهم تنجم السعادة والحرية لا قبول القدر الرواقي بل بمعنى أن العقل متحرر مـن المصالح الخاصة ، والانفعالات التي تولدها تلك المصالح فيهتم بمظاهر الكون الثابتة . وهذا ما يؤلف حب الله والطبيعة .

إن اسلوب سبينوزا في البرهان بكامله عرضة لانتقاد هيوم وكنط الذي عرضاه فيما بعد . فقد سعى سبينوزا أن يستنتج من طبيعة الأشياء ما ينبغي أن يكون أسمى نمط للحياة . لقد أظهر هيوم وكنط أن مثل هذه الطريقة لا يمكن الدفاع عنها في المنطق . ولاحظ نقاد آخرون أن براهينه أقل صرامة مما ينبغي أن تظهر . لأن المنهج الهندسي لا يقدم في الواقع سلسلة من الأدلة الاستنتاجية الصرفة ، ولا يمكن توقع قيامه بذلك . إنه فيلسوف نزع الناس ، على العموم ، إما إلى اجلاله أو لعنه وهم يفعلون ذلك في كلا الحالتين دون فهم لنياته . ولكنه لم يتوقع أن تكون « مؤلفاته ، ولا اسلوب الحياة التي دعا لها سهلة فقد قال في القضية الأخيرة من الكتاب الأخير : « ان جميع الامور الممتازة صعبة بقدر مـا هي نادرة » ولم يكن سبينوزا متصوفا بل عقلانيا طالب بقدرات للعقل المحصن أكبر مما فعل أي فيلسوف عظيم آخر .

القسم الثاني : في طبيعة النفس واصلها ــ مقدمة :

وانتقل الآن لايضاح تلك الأشياء التي ينبغي أن تنجم عن ماهية الله أو عن موجود أبدي لامتناه . وليست كلها في الحقيقة (لأنها ينبغي

أن تتوالى في عدد لامتناه ، وفي أساليب لامتناهية كما بينا في القسم الأول القضية السادسة عشرة) بل تلك الأشياء التي تستطيع أن تقودنا من يدنا إن صح التعبير الى معرفة العقل البشري وغبطته الكاملة فقط •

تعريفـات :

أولاً : أفهم بالجسد Corpus ذاك الحال الذي يعبر بأسلوب معين أو يقيني عن ماهية الله بقدر ما يعتبر شيئاً ممتداً (انظر الجزء الاول القضية الخامسة والعشرون والمشتقة) •

ثانياً : أقول إنه إذا سلمنا بماهية شيء ما فإن ما يعود اليها ينطوي بالضرورة على التسليم بالشيء ، وإذا زالت فإن ذلك ينطوي على زوال الشيء بالضرورة كذلك • ولا يمكن للشيء بدونها أن يوجد ، ولا أن يتصور • وبالمقابل لا يمكن وجود الماهية ولاتصورها بدون الشيء •

ثالثاً : أفهم من الفكرة مفهوماً للعقل ، يكونه العقل بسبب كونه شيئاً مفكراً •

ايضاح : أقول مفهوماً وليس ادراكاً لأن كلمة إدراك تبدو وكأنها تدل على أن العقل منفعل في علاقته بالشيء ، في حين يبدو المفهوم وكأنه يعبر عن فعل العقل •

رابعاً : أفهم من الفكرة المكافئة فكرة تملك جميع خصائص الفكرة الصحيحة أو علاماتها الداخلية عندما ينظر اليها في علاقتها بالشيء •

ايضاح : أقول داخلية لاستبعد ما هو خارجي أي الاتفاق بين الفكرة وموضوعها (انظر الكتاب الأول ، البديهية السادسة) •

خامساً : الديمومة هي استمرار غير محدود للوجود •

ايضاح : أقول غير محدود لأنه لا يمكن تحديده بحال عن طريق

طبيعة الشيء ذاتها ، ولا عن طريق السبب الناجع الذي يفرض الوجـود بالضرورة على الشيء غير أنه لا يأخذه منه .

سادساً : أفهم من الواقع والكمال أنهما شيء واحد .

سابعا : أفهم من الأشياء المفردة أشياء متناهية تملكوجودا محددا ، ولكن إذا تصادف حدوث عدد منها في فعل واحد بحيث توجد كلها في وقت واحد سبباً لنتيجة واحدة فاني أعتبرها عندئذٍ شيئاً مفرداً .

بديهيـات :

أولاً ـ لا تنطوي ماهية الانسان بالضرورة على الوجود ، أي يمكن أن يحدث في نظام الطبيعة أن يوجد هذا الانسان أو ذاك كمـا يمكـن ألا يوجـد .

ثانياً ـ الانسان يفكـر .

ثالثاً ـ أحوال كالحب ، والرغبة ، أو أي اسم آخر ندل به علـى انفعالات العقل ما لم توجـد فكرة في نفس الشيء المفـرد المحبوب أو المرغوب ، الخ .. ولكن يمكن أن توجد الفكرة بالرغم من عـدم وجود حال من أحوال التفكير .

رابعاً ـ نشعر بأن جسماً ما ينفعل بأساليب كثيرة .

خامساً ـ لا نشعر بالاشياء المفـردة ، ولا ندركها فيما عـدا الأجسام ، وأحوال التفكير .

قضايـا :

أولاً : التفكير صفة من صفات الله ، أو أن الله شيء مفكر .

ثانياً : الامتداد صفة من صفات الله ، أو أن الله شيء ممتد .

سابعاً : ان نظام الافكار وارتباطها هونظام الاشياء ذاته وارتباطها .

حادي عشر : ليس الشيء الاول الـذي يؤلف الوجـود الفعلي للنفس البشري الافكرة شيء فرد موجود فعلا •

ثاني عشر : مهما حدث لموضوع الفكرة الذي يؤلف النفس البشرية فيجب أن يدرك من قبل هذه النفس ، وبعبارة أخرى ، ينبغي أن توجد فكرة الشيء في النفس البشرية بالضرورة • أي اذا كان موضوع الفكرة الذي يؤلف النفس البشرية جسداً فلا شيء يمكن أن يحدث في ذلـك الجسد لا تدركه النفس •

ثالث عشر : ان موضوع الفكرة الذي يؤلف النفس البشرية هو جسد ، أو حال من احوال الامتداد الموجودة فعلا ولا شيء غير ذلك •

ملاحظة : ولا نفهم من ذلك أن النفس البشرية متحدة بالجسد فقط بل ما ينبغي فهمه من اتحاد العقل بالجسد ، أيضا ، ولكن لا يقدر أحـد على فهم هذا فهماً مكافئاً متميزاً ما لم يتعرف أولا تعرفـاً كافيـاً على طبيعة جسدنا • لان تلك الاشياء التي عرضناها حتى الآن كانت كلها عامة ، ولا تعود الى الانسان أكثر مما تعود الى الاشياء المفردة ، وهي كلها تتمتع بالحياة ولو على درجات مختلفة (Animata) • لاننا ينبغي أن نسلم بالنسبة لجميع الاشياء بفكرة الله ، والله هو علة تلـك الفكرة ، مثلها في ذلك مثل فكرة الجسد البشري • وهكذا مهما قلنا عن فكرة الجسم الانساني فينبغي أن يقال بالضرورة عـن فكرة أي شيء آخر •ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن ننكر أن الافكار كالاشياء تختلف الواحدة منها عن الاخرى ، وتتعالى احداهـا عن الاخـرى . وتمتلك واقعية أكبر بقدر ما يتعالى موضوع فكرة ما على موضـوع فكرة أخرى ، أو يتضمن واقعاً أكبر • وهكذا من أجل تحديد مواطن اختلاف العقل البشري عن الاشياء الاخرى ، وفي أي الامور يتجاوز الاشياء الاخرى ، ينبغي أن نعرف طبيعة موضوعه كما قلنا أي الجسم

البشري • أما ما هي هذه الطبيعة فلا أستطيع شرحها هنا • غير أن هذا ليس بالضرورة ما أنا مقبل على بيانه • ومع ذلك سأقول انه على العموم لما كان أحد الاجسام أكثر تلاؤماً من العقول الاخرى لادراك أشياء عديدة في وقت واحد ، وعلى قدر ما تتوقف أفعال الجسم على نفسه وحدها ويقل تصادف وجود أجسام أخرى مع فعله يكون العقل أكثر قدرة على الفهم المتميز • وبذلك يمكن أن تتبين كيف يكون أحد العقول أسمى من جميع العقول الاخرى ، وكذلك نرى سبب امتلاكنا معرفة غامضة فقط عن جسمنا ، وعن أشياء كثيرة أخرى التي سوف أستنتج منها •

القضية السادسة والعشرون : لا تدرك النفس البشرية جسماً خارجياً على أنه موجود فعلا الا من خلال افكار عن انفعالات جسده •

القضية السابعة والعشرون : ليست الافكار عن انفعالات الجسد البشري واضحة ولا متميزة بل غامضة عندما ترد الى العقل وحده •

القضية التاسعة والعشرون :ان فكرة الفكرة عن كل انفعال للعقل البشري لا تنطوي على معرفة مكافئة عن هذا العقل •

مشتقة : وينجم عن ذلك أن العقل البشري حينما يدرك شيئاً في نظام الطبيعة المشترك فانه لا يملك معرفة مكافئة عن ذاته ، ولا عن جسده ، ولا عن الاجسام الخارجية معرفة غامضة مشوهة عن ذلك • لان العقل لا يعرف نفسه الا بقدر ما يدرك أفكاراً عن انفعالات الجسد (القضية الثالثة والعشرون القسم الثاني) • غير أنه لا يدرك جسده الا من خلال أفكار عن الانفعالات وعن طريقتها وحدها يدرك الاجسام الخارجية أيضاً (القضيتان الثالثة والعشرون والسادسة والعشرون القسم الثاني) • ولهذا فانه بقدر ما يملك من هذه الافكار لا يملك معرفة مكافئة عن ذاته (القضية التاسعة والعشرون القسم الثاني) ،

ولا عن جسمه (القضية السابعة والعشرون القسم الثاني) ، ولا عن الاجسام الخارجية (القضية الخامسة والعشرون القسم الثاني) بل معرفة غامضة شوهاء (القضية الثامنة والعشرون والملاحظة القسم الثاني) وهو المطلوب •

حاشية : وأقول صراحة لا يملك العقل معرفة مكافئة بل معرفة غامضة فقط عن ذاته أو عن جسده ، وعن الأجسام الخارجية عندما يدرك شيئاً في نظام الطبيعة المشترك أي حيثما يلزم خارجياً أي عن الظروف العرضية بتأمل هذا أو ذلك لا عندما يلزم داخلياً أى عن طريق مشاهدة أشياء كثيرة مرة واحدة ليفهم نقاط اتفاقها ، واختلافها ، وتعارض أحدها بالنسبة للآخر • لأنه حيثما يكون مستعداً بهذه الطريقة أو أية طريقة أخرى من الداخل فإنه يشاهد الاشياء بوضوح وتميز عندئذٍ كما سأبين ذلك فيما بعد •

القضية الواحدة والثلاثون : لا يمكن أن يكون لدينا عن ديمومة الاشياء الفردية الموجودة خارجنا سوى معرفة جد غير مكافئة •

القضية الخامسة والثلاثون : يقوم الخطأ على الحرمان من المعرفة المستلزم في الافكار المضطربة غير المكافئة أو المشوهة •

القضية السادسة والثلاثون : ان الافكار غير المكافئة والمختلطة تتسلسل بعضها من بعضها الآخر بضرورة الافكار المكافئة ، أي الواضحة والمتميزة •

القضية السابعة والثلاثون : ان الاشياء المشتركة في كل شيء والموجودة في الجزء والكل على حد سواء لا يمكن تصورها الا بوصفها أفكاراً مكافئة •

القضية التاسعة والثلاثون : ان ما هو مشترك وخاص بالجسم

البشري وبعض الاجسام الخارجيــة التي يتأثر بهــا الجسم البشري والموجود في أجزاء هذه الاجسام وفيها كلها على حد سواء يملك فكرة مكافئة في العقل ...

حاشية ثانية : يتضح الآن من كل ما قيل أعلاه بجلاء اننا نــدرك أشياء كثيرة ، وتكوّن مدلولات كلية :

أولاً : من الاشياء المفردة التي تتمثل لعقلنا باسلوب مشوه غامض وعرضي (المشتقة ، القضية التاسعة والعشرون القسم الثاني) ولهــذا فقد اعتدت على تسمية مثل هذه الادراكات معرفة عن خبرة غامضــة أو عرضية

ثانياً : من الاشارات ، مثال ذلك من واقع أننا تتذكر الاشياء من خــلال قراءة بعض الكلمات أو سماعها وتكوين بعض الافكار عنها المشابهة لتلك الافــكار التي تتخيلها عن الاشياء (الحاشية ، القضية الثامنــة عشرة ، القسم الثاني) . وسوف أسمي هــذين السبيلين في مشاهدة الاشياء بعد الآن المعرفة من النوع الاول رأيا أو تخيلا .

ثالثا : ومن واقع أننا نمتلك مدلولات مشتركة ، وأفكارا مكافئة عن خواص اشلاسياء (المشتقة) القضية الثامنة والثلاثون ، والتاسعة والثلاثون ، والاربعون القسم الثاني) وسوف أسمي هذا عقلاً ومعرفة من النوع الثاني . وبالاضافة الى هذين النوعين من المعرفة هناك نوع ثالث ســوف ابينــه فيمــا يلــي والذي نسميه حدســا وهــذا النوع مــن العرفان ينتقل مــن فكرة مكافئــة للماهية الشكليــة لبعض صفات الله الى معرفة مكافئة لماهية الاشياء . وسوف أوضــح المعارف الثلاث بمثال واحد : لنفرض أن لدينا ثلاثة أعداد والمطلوب معرفة العدد الرابع الذي نسبته الى العدد الثالث تساوي نسبة العدد الثاني الى الاول . فالباعة يضربون دون تردد العدد الثاني بالثالــث

ويقسمون الجداء على العدد الاول اما لانهم لم ينسوا القاعدة التي تلقوها من المعلم دون أي برهان ؛ واما لانهم حسبوه دوماً بأعداد صغيرة جداً ، أو لاقتناعهم ببرهان القضية التاسعة عشرة الكتاب التاسع لعناصر افليدس ، وبخاصة الخاصة العامة للتناسب . ولكن لا حاجة لهذا مع الاعداد الصغيرة لأنه عندما نعرف الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ فمن لا يستطيع أن يرى أن العدد الرابع هو ٦ ؟ وهذا أوضح بكثير لأن نستنتج العدد الرابع من النسبة ذاتها حدساً التي نراها في نسبة العدد الاول الى العدد الثاني .

القضية الواحدة والاربعون : ان المعرفة من النوع الاول هي السبب الاول للخطأ ، أما المعرفة من النوع الثاني والثالث فهي صحيحة بالضرورة .

القضية الثانية والاربعون : المعرفة من النوع الثاني والثالث، وليست المعرفة من النوع الاول هي التي تعلمنا التمييز بين الصواب والخطأ .

القضية الثالثة والاربعون : ان من يملك فكرة صحيحة يعرف في الوقت ذاته أنه يملك فكرة صحيحة ولا يستطيع الشك فيما يتصل بحقيقة الشيء .

القضية الرابعة والاربعون : ليس من طبيعة العقل النظر الى الاشياء على أنها جائزة بل ضرورية .

مشتقة١ : ومن ذلك ينجم أنه يتوقف على التخيل وحده أننا نعتبر الاشياء على أنها جائزة فيما يتصل بالماضي والمستقبل .

مشتقة٢ : ان من طبيعة العقل أن يدرك الاشياء على أنها حائزة على ضرب من ضروب الابدية

القضية الخامسة والاربعون : كل فكرة عن كل جسم أو شيء فردي

موجود فعلا بالضرورة تنطوي على ماهية الله الابدية اللامتناهية .

القضية السادسة والاربعون : ن معرفة ماهية الله الابدية اللامتناهية التي تنطوي عليها كل فكرة معرفة مكافئة وكاملة .

القضية السابعة والاربعون : تملك النفس البشرية معرفة مكافئة لماهية الله الابدية اللامتناهية .

القضية الثامنة والاربعون :لا توجد في النفس البشرية أية ارادة مطلقة أو حرة وانما النفس يتعين عليها أن تريد هذا أو ذاك بسبب بدوره معين بآخر ، وهذا الآخر معين بدوره بآخر وهكذا الى مالا نهاية له .

في اصلاح العقل :

ويمكنني أن أوجه انتباهي الآن نحو ما يعتبر أهم موضوع ألا وهو اصلاح العقل ووسائل جعله قادرا على فهم الاشياء بطريقة تبدو كما لو أنها ضرورية لبلوغ غايتنا . ولتحقيق ذلك يتطلب النظام الطبيعي الذي نلاحظه أن علي أن أعيد ذكر جميع أحوال الادراك التي استخدمتها حتى الآن من أجل اثبات أو نفي أي شيء بحيث أستطيع انتقاء أفضلها وأبدأ في الوقت ذاته في معرفة قدراتي التي أرغب احكامها .

١٩ ــ واذا تذكرت تذكراً سليماً فيمكن ردها كلها الى أربعة عناوين ألا وهي :

١ ــ الادراك الذي نحصل عليه من القول المتسامع ، أو من بعض الاشارات التي قد تستدعى لتلائم ذوق أي امرىء كان .

٢ ــ الادراك الذي نحصل عليه من الخبرة الغامضة أي من خبرة غيرمحددة من قبل العقل ولكنها سميت كذلك لانها حدثت صدفة فقط ولم نعان واقعة تعارضها . وهكذا ظلت بلا منازع في عقولنا .

٣ ـ الادراك الذي تستنتج فيه ماهية شيء من ماهية شيءآخر، ولكن بشكل غير مكافيء • وهذا يحدث عندما نستدل على سبب من نتيجة أو عندما نستنتجها من مدلول عام مصحوب دوما بخاصة ما •

٤ ـ وأخيراً الادراك الذي ندرك فيه ماهية الشيء وحدهـا ، أو من خلال معرفة سبب مقارب •

٢٠ ـ وسوف أوضح كل هذا في أمثلـة • فعن طريـق القول المتسامع وحده أعرف تاريخ ميلادي ، وأن بعض الاشخاص هم أقاربي ، وما شابه ذلك ، وهي أمور لا أشك فيها أبداً • وأعرف عن طريق الخبرة الغامضة أني سوف أموت، وأؤكد أن الناس يخضعون للموت بالرغم من أنهم لا يعيشون أعماراً متساوية ، ولا يموتون بمرض واحـد • وأعرف عن طريق الخبرة الغامضة أيضاً أن البترول صالح لاذكاء النار ، وأن الماء صالح لاطفائها • وأعرف أن الكلب حيوان يعوي، وأنالانسان حيوان عاقل ، وبهذه الطريقة أعرف جميع الاشياء النافعة للحياة تقريباً • ونستنتج شيئاً من آخر بالاسلوب التالي :

فبعد أن ندرك أننا نحس بجسم ما لا غيره فاننا نستنتج بوضوح أن الروح أو العقل متحد بالجسم ، وأن هذا الاتحاد الذي هو السبب في ذلك الشعور ، ولكن ما هو هذا الشعور والاتحاد الذي لا نستطيع فهمه من ذلك مطلقا ؟ • أو بعد أن أعرف طبيعة البصر ، وأن له خاصة نرى بوساطتها الشيء أصغر عندما يكون على مسافة كبيرة مما لو نظرنا اليه عن قرب ، وأستطيع أن استنتج أن الشمس أكبر مما تبدو ، وأموراً أخرى مماثلة •

٢٢ ـ وأخيراً يقال عن الشيء بأنه يدرك من خلال ماهيته وحدها وذلك عندما أعرف أي شيء تنبغي معرفته من واقع أني أعرف شيئاً ما، أو من واقع أني أعرف ماهية العقل ، وأعرف أنه متحد بالجسم • وأعرف

عن طريق المعرفة ذاتها أن (٢ + ٣ = ٥) ، وانه اذا وجد مستقيمان يوازيان مستقيما واحدا فانهما متوازيان •• الخ •• غير أن الاشياء التي أقدر على معرفتها من هذه المعرفة أشياء قليلة جداً حتى الآن •

٢٣ ــ ولكي نفهم جميع هذه الامور فهماً أفضل سوف أستخدم مثالا واحداً وهو : لنفترض أن لدينا ثلاثة أعداد والمطلوب ايجاد العدد الرابع الذي نسبته الى العدد الثالث تساوي نسبة العدد الثاني الى العدد الاول • فالباعة يعرفون ماذا يفعلون لمعرفة العدد الرابع ، فهم لم ينسوا بعد العملية التي تعلموها من مدرسيهم دون أية برهان • وآخرون عن طريق تجريب أعداد صغيرة حيث يكون العدد الرابع واضحاً كما هو الحال مع ٢ ، ٤ ، ٣ ، ٦ حيث نجده عن طريق ضرب الثاني بالثالث وتقسيم الجواب على العدد الاول والحاصل هو ٦ ، وجعلوا ذلك بديهية • وعندما يجدون هذا العدد الذي عرفوا أنه تناسبي دون استخراجه فقد استنتجوا من ذلك أن هذه العملية جيدة بلا استثناء لايجاد العنصر الرابع المتناسب •

٢٤ ــ غير أن الرياضيين لاقناعهم ببرهان القضية التاسعة عشرة من الكتاب السابع من « العناصر » لاقليدس يعرفون ما هي الاعداد المتناسبة من طبيعة التناسب وخاصة وهي أن جداء الاول والرابع يساوي جداء الثاني والثالث • غير أنهم لا يرون الصفة التناسبية للاعداد المعلومة ، واذا رأوها فليس على أساس قوة تلك القضية بل حدساً دون أية عملية لاستخراج العدد المجهول •

١٤ ــ في وسائل معرفة الاشياء الأبدية :

نستطيع أن نرى أن علينا قبل كل الامور الضرورية لنا أن نستنتج جميع أفكارنا من أشياء فيزيقية أو من ماهيات واقعية ، نجري في ذلك قدر الامكان تبعاً لسلاسل الاسباب من ماهية واقعية الى أخرى بحيث

لا تتجاوز أبدا التعميمات والتجريدات ؛ لا من أجل استنتاج أي شيء حقيقي منها ، أو استنتاجها من أي شيء واقعي • لان كلا من هاتين العمليتين توقف التقدم السليم للعقل •

١٠٠ ــ ولكن ينبغي أن نلاحظ أني لا أفهم هنا من سلاسل الاسباب ، والماهيات الواقعية سلاسل من الامور المفردة المتحولة . بل سلاسل من الاشياء الثابتة الخالدة • لانه من المستحيل بالنسبة للضعف البشري أن يتابع سلاسل الاشياء المفردة المتحولة على أساس أن عددها يتجاوز كل حصر ، وعلى أساس أن ظروفا عديدة في شيء واحد هو ذاته يمكن أن يكون كل ظرف السبب الذي وجد أو لم يوجد • لانه ليست لوجودها في الواقع علاقة بماهيتها أو ليست (كما قلت) حقيقة خالدة •

١٠١ ــ ومع ذلك . فليس هناك من حاجة لا ن نلزم أنفسنا بأن نفهم هذه السلاسل لان ماهيات الاشياء الفردية المتحولة لا ينبغي استخلاصها من سلاسل أو نسق وجود لا يقدم لنا شيئا فيما عدا تسمياتها الخارجية ، وعلاقاتها أو ظروفها على الاكثر وهي بعيدة جداً عن الماهية العميقة للاشياء • غير أن هذا ينبغي البحث عنه في الاشياء الثابتة الخالدة فقط ، وفي القوانين المكتوبة في تلك الاشياء ، كما في نواميسها الحقيقية التي تصنع جميع الاشياء الفردية وتنظم تبعا لها ؛ لا بل تتوقف هذه الاشياء الفردية بشكل صميمي وأساسي ، ان صح التعبير ، على هذه الاشياء الثابتة بحيث لا يمكن أن توجد بدونها ولا تصورها • ومن ذلك فان هذه الاشياء الثابتة الخالدة بالرغم من أنها مفردة فهي مع ذلك بالنسبة لنا تعميمات أو ضروب من تعريفات للاشياء الفردية المتحولة وهي السبب المقارب لجميع الاشياء ، نظراً لوجودها في كل مكان : وانتشار قدرتها •

١٠٢ ــ ولكن بالرغم من أن الامر كذلك فانه يبدو أن التغلب عليه ليس صعوبة صغيرة لكي نصل الى معرفة الاشياء الفردية لان تصور جميع الاشياء مرة واحدة أمر يتجاوز طاقة الفهم البشري لان فهم شيء واحد قبل آخر ولو كان النظام كما ذكرنا لا ينبغي البحث عنه في سلاسل الوجود ، ولا حتى في الاشياء الخالدة • لان هذه الاشياء تكون متزامنة كلها في الطبيعة • ومن ذلك ينبغي الاستعانة بمساعدات أخرى بالضرورة الى جانب تلك التي استخدمناها لفهم الاشياء الخالدة وقوانينها •



الفصل السابع

لايبنتز

ولد غوتغريد ولهلم فون لايبنتز Gottfreid Wilhelm Von Leibniz في لايبزيغ في عام ١٦٤٦ وتوفي في عام ١٧١٦ . مات والده عندما كان في السادسة من عمره ، ووالدته عندما كان في الثامنة عشرة. كان أعجوبة في ثقافته ، ونضجه العقلي المبكر كفتى . وقد وصف نفسه فيما بعد بأنه « معلم نفسه » . درس القانون ، ونشر في سن العشرين كتاباً جامعاً هاماً أسماه Am Combinatoria حيث توقع اكتشافات تالية في المنطق والرياضيات ، وبين أسس فلسفته الجديدة . كانت ألمانيا في ذلك الوقت ما تزال تستعيد قواها من فظائع حروب الثلاثين عاما وانقساماتها ، وكانت ما تزال متخلفة تسودها الفوضى . تركزت حياتها الفكرة حول الجمعيات السرية لاصحاب الكيمياء السحرية ، والروزيكروشيين الذين كانوا يدعون معرفة سرية في الطبيعة والدين ، وبقايا سحر عصر النهضة . فكان لايبنتز على صلة اذن بهذه الجمعيات السرية ، ولكن سرعان ما مهد طريقه الى بلاطي فرانكفورت وماينس ، حيث سن القوانين ، ووضع مشروعات توحيد الكنائس . وقد ظل طوال حياته من رجال البلاط الماهرين ، وموظفا ، ومحاميا دوليا خصيب الانتاج في الدفوع المثقفة المبدعة لاية قضية دينية أو دنيوية كان يطلب منه الدفاع عنها . كما درس في الوقت ذاته ، العلوم والفلسفة والرياضيات في عصره وتمثلها وبخاصة مؤلفات غاليليو ، وديكارت ، وباسكال ، وبويل . وعقد علاقات مع الجمعية الملكية في لندن ، وأكاديمية العلوم في باريس فأرسل ابحاثاً في النظرية

الفيزيقية الى هاتين الجمعيتين • وفي عام ١٦٧٢ ذهب أولا الى باريس في بعثة دبلوماسية ، ومن ثم الى لندن حيث التقى بالدنبرغ سكرتير الجمعية الملكية ، والكيميائي العظيم بويل وكريستوف رن • وفي عام ١٦٧٦ زار سبينوزا في لاهاي • ووصل الى هانوفر لتسلم وظيفته كمدير لمكتبة الدوق برونزويك • وكان قد صاغ مبادىء حساب التفاضل والتكامل • ويبدو أن الخطوط الاساسية لفلسفته الطبيعية قد ثبتت في عقله • والى جانب عمله في خدمة دوقات برونزويك ، فقد حافظ على مراسلات واسعة مثقفة مفصلة دون ان ينشر مكتشفاته الخاصة الرياضية والفلسفية •وفي عامي ١٦٨٤ و١٦٨٥ظهرت أولى مقالاته في حساب النهايات ، وفي المعرفة والحقيقة ، وبعد السفر الى ايطاليا بطريق فيينا خلال الاعوام ١٦٨٧ الى ١٦٩٠ عاد الى هانوفر ليجد نفسه وقد غمر بتاريخ أسرة (برونزويك) الذي أخذ على عاتقه كتابته ، وعدد مدهش من المشروعات المتنوعة قضائية ، دراسية ، رياضية وفلسفية • وفي عام ١٧٠٠ ذهب الى برلين ليؤسس الاكاديمية البروسية للعلوم ، وعقد علاقات بعد ذلك مع القيصر بقصد تأسيس أكاديمية في روسيا • وفي عام ١٧١٤ مرض في فيينا وعاد الى هانوفر ليجد أميرها قد سافر الى لندن ليصبح ملكاً على انكلترة•وفي هذا الوقت بدأ الخلاف الشهير بين أصدقاء نيوتن في انكلترة الذين ادعوا أن لايبنتز قد سرق فكرة حساب التفاضل والتكامل ، وأن الفضل في اكتشافه يجب أن يعود الى نيوتن • وفي عام ١٧١٦ توفي لايبنتز في هانوفر وما يزال معظم مؤلفاته الرياضية والفلسفية دون نشر • ولم ينشر في عام ١٧١٠ غير كتابه الالهيات بعنوان فرعي هو « مقالات في طيب الله ، وحرية الانسان وأصل الشر » • دون ذكر اسم مؤلفه •

وربما كان لايبنتز أشمل عبقرية في العالم الحديث يضاهي في تبصره

نيوتن ، يتجاوزه في المدى ، ويقل عنه في الانجازات النهائية • وقد قال بحق عن نفسه « ان من يعرفني مما نشرت من مؤلفات لا يعرفني » • لقد كتب عدة مئات من الكتب الجامعة والموجزة التي تمس كل فرع من فروع المعرفة الحديثة • ولم تنشر حتى الآن جميع مؤلفاته • وكان آخر انسان يستطيع أن يأمل باتقان المعرفة الحديثة في مداها الكامل وأن يكون موسوعة بذاته • كان متفائلا خيالياً ، يؤمن ايماناً لاحد له بالعقل والتنوير • وقد أعد خططاً لاعادة توحيد الكنائس من أجل السلام الاوروبي ، وتنبأ بعلم جديد للاحصاء ، وصمم خطوطه الرئيسية، وأسهم في نظرية الاحتمالات ، وكان مؤسس المنطق الرمزي ، واقترح لغة شاملة عالمية ، ودرس علم البصريات ، وتصورفكرة الآلات الحاسبة، وتأمل التاريخ الانساني ، ونظم البحث العلمي • وكان تفكيره ونظرته في أكاديميات كبيرة للمعرفة والتنوير أساس النزعة العقلانية في القرن الثامن عشر •

ان مذهبه الفلسفي ، وهو مذهب نسج نسجاً محكماً ، مبعثر في مؤلفات مختلفة ، وعرضية في غالب الاحيان • وتوجد أكمل قضاياه في الكتب التالية : « رسالة في الميتافيزيقا » و «محاولات جديدة في العقل» و« المونادولوجيا » ، و« رسائل الى صموئيل كلارك في مبادىء نيوتن الرياضية في الفلسفة » •

وقد أخذت المقتطفات التالية من مقالات أقصر ورسائل أيضاً •

يميز لايبنتز بين نمطين من القضايا التي تقرر حقيقة ضرورية اقيمت صحتها بالرجوع الى مبدأ عدم التناقض وحده ، والقضايا الجائزة التي لايمكن تقرير صحتها بالرجوع الى مبدأ عدم التناقض وحده • وهذا التمييز هو مركز فلسفة لايبنتز • وتحدد القضايا الضرورية حدود ماهو ممكن من الناحية المنطقية • غير أنه ليس كل ماهو ممكن منطقياً متحقق

في حيز الفعل ، وتقرر القضايا الجائزة أي" التنظيمات الممكنة المختلفة للاشياء متحقق فعلا وموجود • ومن المؤكد أنه يوجد آله رحمان ، وما دمنا نعلم أنه رحمان قدير فاننا نعرف أنه ينبغي أن يكون قد أنتقى أفضل جميع العوالم الممكنة منطقيا • ولهذا يجب علينا دوما في العلم أن نفضل الفرضية التي تظهر أعظم عدد ممكن من النتائج التي يمكن استنتاجها من أصغر عدد من الاسباب عندما نهتم بصدق القضايا الجائزة • أي في الحكم على صدق القضايا الجائزة علينا أن نستخدم مبدأ أن الله يمتلك العقل الكافي لخلق الاشياء كما خلقها • وفي هذا المبدأ الذي يمكن تفسيره كمطالبة بالبساطة في التعليل ، رأى لايبنتز أنه وجد منهجا عاما للاكتشاف في العلم • فاقترح علاقة جديدة أوثق بين مختلف العلوم توضح في كل مجال بصفة مبادىء عامة للنظام • أما في ميدان الحقائق الضرورية ، فقد أدرك لايبنتز أنه لا يمكن وجود تمييز أساسي بين المنطق والرياضيات ، وتطلع الى امكانية ايجاد رموز اصطلاحية يمكن فيها تقدير أية حقيقة ضرورية عن طريق مجرد الحساب أو التلاعب الآلي بالرموز وأقترح لهذه الغاية علم منطق رياضي أو حساب التفاضل والتكامل ، وبذلك استبق أبحاث برتراندرسل وعلماء المنطق الرمزي في هذا القرن في خطوطه الاساسية على الاقل ،وقد أوردنا مقتطفا عن ذلك أدناه •

وبعد هذه النظريات في المنطق مباشرة ، برهن لايبنتز أن الكون الذي خلق بارادة الله واختياره الكريم ينبغي تصوره ، بعد كل تحليل على أنه يقوم على جواهر نهائية أسماها مونادات Monads تحتوي كل واحدة منها ، وفي ذاتها على جميع الصفات التي يمكن تأكيدها حقا • ونتيجة لذلك لايمكن وجود تفاعل بين هذه الجواهر ،وينبغي أن تكون المونادات حسب تعبير لايبنتز « دون نوافذ » • ونظرية المونادات هذه

هي المعادل الميتافيزيقي للنظرية المنطقية التي تقول انه ينبغي أن يتضمن الموضوع المحمول في أي حكم على شكل موضوع ــ ومحمول ٠ وان جميع صفات الجوهر مترابطة بالضرورة ،ولو أن عقولنا البشرية قادرة على أنجاز تحليل لانهائي لاستطعنا بيان أن جميع القضايا ذات الموضوع والمحمول الحقيقية صحيحة بالضرورة ٠ والقضايا التي ليست صحيحة بالضرورة في النهاية ، حتى بالنسبة لله ، هي تلك التي تقرر وجود جوهر يمتلك هذه الصفة وتلك ٠ ولكن اذا علمنا بوجود جوهر يمتلك صفة خاصة فمن الممكن ، من حيث المبدأ لا من حيـث التطبيق ، استنتاج الصفات الاخرى للجوهر من الصفة المعلومة ٠ وينجم عن هذه المبادىء أيضا أنه لايمكن لجوهرين امتلاك جميع الصفات بشكل مشترك وهو مبدأ لايبنتز الشهير وهـو « هوية اللامتمايز » ، لانه لايمكن تمييز الجوهر عن مجموعة خواصه ٠

ويعرّف مذهب لايبنتز المدلولات الاساسيةالتي ينبغي أن يرتبط كل واحد منها بالآخر في أية فلسفة منهجية بوضوح غير عادي وهي : الهوية والموضوع ، والمحمول ــ والضرورة ، والجواز ــ والوجود ،والحقيقة والمعرفة ٠ وقد كيّف تفسيره لهذه المفاهيم المنظّمة بحيث أفسح مكانا لاله خيّر خلق العالم بحرية ، وهو عالم معقول بكامله ٠ وينبغي أن يبدي العالم الذي خلقه الله بضعة مبادىء كلية للنظام ، وهي المبادىء التي يجب أن تقودنا في تحديد الفرضيات لتعليل الظواهر لان لدينا تأكيدا في الميتافيزيقا بأن العالم الراهن هو أفضل عالم منظم عقليا من كل العوالم الممكنة ٠

وأدلة لايبنتز معقدة نوعا ما وقد أريد بها أن تركّب باحكام ٠وقد ذكرنا أدناه بعض الصعوبات لا كلها ٠

ويقوم المقتطف الاول وحده لصياغة المشروع الذي تصوره لايبنتز

في باكورة حياته ولم ينفذه مطلقا بالرغم من بقاء تنف مختلفة من أبحاثه في هذا السبيل • وكان مشروع «الخصائص الكلية» التي تزيل صعوبات ازدواج المعنى في اللغة الواحدة ، والترجمة بين عدة لغات عن طريق تقديم منظومة رمزية عامة ترتكز على أفكار بسيطة كانت موضع نقاش على نطاق واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر •

وقد سجّل تصور لايبنتز لمثل هذه اللغة ، التي يجب أن تصاغ على طراز المنظومة الرمزية في الحساب أو الهندسة ، على أنه بشير بمنظومات المنطق الرمزي الذي بدأ ببول وشرودر في القرن التاسع عشر ، وتطور على أيدي فريج ورسل وهوايتهيد وآخرين والتي تستخدم اليوم وتناقش على نطاق واسع • وقد برهنت هذه المنظومات على قيمتها في دراسة الأسس المنطقية للرياضيات ذاتها ولم تجر محاولة تطبيقها إلا في مجالات صغيرة قليلة في العلوم •

وقد أبدى لايبنتز عمق بصيرة وحذر في صياغته للفكرة وملاحظته الشهيرة عن « دعنا نحسب » هي البشير بما أمله تفاؤل القرن الثامن عشر في عبارة كوندورسيه القائلة « بادخال مشاعل الجبر في أكثر زوايا التفكير البشري ظلمة » ، ومع ذلك فإن تحديده الوصفي القائل « حيث ما يمكن تناولها بالمحاكمة » يترك باب السؤال مفتوحاً حول الموضوع الذي تتمكن من ادخال اللغة ذات الصيغة الشكلية فيه •

(في المنهج : مقدمة في العلم العام ١٦٧٧) :

«من الجلي أنه إذا استطعنا أن نجد رموزا أو اشارات ملائمة للتعبير عن كل أفكارنا بشكل جازم ودقيق كما تعبر الأعداد في الرياضيات أو الخطوط في التحليل الهندسي فإننا نستطيع في جميع المواضيع تحقيق

ما تحقق في الحساب والهندسة بقدر ما تكون هذه الموضوعات في متناول المحاكمـــــة •

فتجري جميع الأبحاث التي تعتمد على المحاكمة عن طريق تحريـك الرموز ، وعن طريق نوع من حســاب التفاضل والتكامل التي تساعد على اكتشاف نتائج رائعة • ولا ينبغي لنا أن نربك رؤوسنا كما نفعل اليوم ولو أننا يجب أن نكون واثقين من تحقيق كـل شيء تسمح بـه الوقائع المعلومة ، وفوق ذلك يجـب أن تتمكن من اقنـاع الناس بما اكتشفنا أو استنبطنا ، ما دام من السهل التحقق مـن صحة الحسـاب إما عن طريق إعادته أو تطبيق اختبارات مماثلة لاختبار اسقاط التسعات في الحساب • وإذا شك امرؤ في نتائجه فعليّ أن أقول له « دعنا نحسب يا سيدي » وهكذا سرعان ما نحل المشكلة بالريشة والحبر » •

ويمكن النظر إلى فلسفة لايبنتز إلى حد أكبر من أية فلسفة أخرى على أنها تتبع بضعة بديهيات ، ولم يفشل لايبنتز في ابرازها ، والالحاح عليها ، وتسميتها ، وتجسيدها في عبارة دالة • وهناك ميزة كبيرة أخرى لمذهبه وهي أن نظريته الميتافيزيقية ترتبط ارتباطاً كاملاً وطبيعياً بمنهجه المنطقي ، ونظرته عن العالم من حيث انه يقوم علـى « مونادات دون نوافذ » ،ونظريته في الارادة الحرة ترتكزان كلتاهما على نظرياته المنطقية في الحمل[1] ، والضرورة ، والجواز ، وعلى قانـون السبب الكافي • وهذه المدلولات المنطقية الاساسية هي التي تهمنا في المجموعة الاولى من المقتطفـات •

١ـ الموضوع، والمحمول، والجوهر: يمكننا أن نبدأ بقانون عدم التناقض . وهذا يتطلب بكل بساطة أنه لا يمكن أن تكون القضية ونقيضها صادقان

---

(١) الحمل هي عملية اثبات محمول لموضوع او نفيه عنه •

معاً ، وأن أية قضية تنطوي على تناقض أو عناصر يدحض كل واحد منها الآخر بشكل ضمني هي قضية مغلوطة ، وهي في الواقع محال • واستطاع لايبنتز مستخدما هذا المبدأ أن يميز بين ما يسميه « حقائق العقل » وبين « حقائق الواقع » ، وبالمقابل ، بين مفهومي الضرورة والجواز • إن حقيقة العقل هي قضية صادقة بفضل قانون عدم التناقض وحده أي أن انكارها ينطوي على التناقض ، ومثل هذه القضايا صادق بالضرورة • ومن ناحية أخرى ، فإن حقائق الواقع قضايا صادقة في الحقيقة ولكن ليس بالضرورة بالمعنى القوي للضرورة المنطقية ، ولا ينطوي انكارها على تناقض ، وبهذا تكون ممكنة وقابلة للتصور • وليست حقائق الواقع صادقة إلا على وجه الجواز • وكان كنط من اتباع لايبنتز في سنواته الباكرة وأطلق حدي « تحليلي » و « تركيبي » على هذين النوعين من القضايا بالترتيب وما يزال التمييز تبعاً لهذين الحدين ذا أهمية كبيرة في الفلسفة اليوم •

إن مصطلحي « تحليلي » و « تركيبي » اللذين لم يستخدمهما لايبنتز نفسه ينطويان في الواقع على طريقته الخاصة في عرض التمييزين ولو ارتبطت أنماط من القضايا تختلف جذرياً بكل من جانبي تقسيم لايبنتز وتقسيم كنط • ويرى المرء المغزى من صياغة التمييز على هذا النحو إذا اعتبر أية قضية على شكل موضوع يرتبط به محمول • وعندئذ تكون كل قضية تحليلية إذا تضمن الموضوع المحمول منطقياً مثال ذلك « جميع العازبين ذكور » حيث الموضوع وهو العازبون يتضمن في معناه المفهوم المحمول « ذكور » • أما في حالة القضية التركيبية ، فالأمر يكون على غير ذلك ، ففيها يرتبط المحمول بالموضوع بشكل خارجي • وفي هذه النقطة نجد أعظم خلاف بين لايبنتز والفلاسفة الآخرون الذين استخدموا هذا التمييز من بعده • فقد تمسك لايبنتز

بأن جميع المحمولات فيما عدا « الوجود » متضمنة في موضوعاتها ؛ وأن الحمل إنما يقوم بكل بساطة على تقرير خواص ملازمة للجوهر • ويبدو هذا وكأنه يهدم التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية • لأنه اذا كانت جميع المحمولات متضمنة في موضوعاتها فإن جميع القضايا تكون عندئذ تحليلية • غير أن استثناء محمول « الوجود » يفسح مكانا للقضايا التركيبية • واستنادا الى رأي لايبنتز ، في حين يكون من الضروري وجوب امتلاك جوهر ما خاصة ما ، فانه ليس من الضروي ؛ بل من الجائز ، وجوب وجود ذلك الجوهر لا غيره • ولهذا فان نظريته تقول انه من المستحيل ألا يمتلك الجوهر صفة يمتلكها اذ يكون في تلك الحالة جوهراً آخر • غير أن من الممكن أن يمتلك الجوهر الآخر الذي خلق محل الجوهر الاول الخواص الاخرى لهذا الجوهر الاول وأن تعوزه الخاصة المبحوث عنها •

وليس هذا الاستثناء بالنسبة للوجود مسلمة اعتباطية وضعها لايبنتز ، فالفرق شاسع ، في الواقع ، بين اسناد الوجود وبين اسناد الخواص حتى قال الفلاسفة بعد كنط ليس الوجود خاصة على الاطلاق • ولا يأخذ لايبنتز بوجهة النظر هذه ؛ بل يعتبر الوجود خاصة، ولكنه كان يستطيع وضع نظريته في الحمل بشكل أكثر وضوحا وأقوى لو أنه استبق كنط • ولو تم هذا لما انسجم مع وجهة نظره القائلة بوجود قضية وجودية واحدة ، وهي ليست جائزة مثل جميع القضايا الاخرى وخاصة القضية التي تؤكد وجود الله :لأن لايبنتز يريد أن يحتفظ بالبرهان المبين في المقتطف من كتابه «الأصل النهائي للاشياء» ليبرهن على وجوب وجود جوهر واحد تشمل ماهيته الوجود أي وجود ما هو حقيقة ضرورية •

والسؤال الذي يثار الآن هو كيف يمكن لخواص الجوهر أن تتغير؟

لأنه اذا كانت مرتبطة بالضرورة بالجوهر ، ولا يمكنه أن يخفق في امتلاك هذه الخواص التي يمتلكها وأن يظل الجوهر ذاته ، فكيف نفسر الواقع الجلي وهو أن الاشياء تتغير فاقدة بعض خواصها ومكتسبة غيرها ؟ وجواب لايبنتز على أن هذا هو ان خواص الجوهر خالدة بمعنى ما ، أي صحيح دوماً أنها ينبغي أن تمتلك الخواص التي امتلكتها في تلك الاوقات في مختلف الاوقات . وهذه النتيجة هي في الواقع نتيجة للتطبيق الدقيق لنظرية لايبنتز حول المحمولات. ففي قضية تقول مثلا « سيجتاز قيصر نهر الروبيكون » فان عبارة « سيجتاز الروبيكون » محمول لكلمة « قيصر » مثل عبارة « يجتاز الروبيكون » محمول في عبارة « سيجتاز قيصر الروبيكون » سواء بسواء . وهكذا يظل المبدأ ذاته ساريا أي أن المحمولات التي تشير الى المستقبل ، وكذلك تلك التي تشير الى الماضي ملازمة لموضوع وهي جزء من طبيعته . وتبعا لرأي لايبنتز يتميز كل جوهر بماضيه ، وهو عظيم بمستقبله . ويسمي لايبنتز العملية التي تتلو فيها حالة ، حالة أخرى « بفاعلية » الجوهر (انظر المونادولوجيا ٢٢) .

إن فعل جوهر واحد ، الذي عرض على هذا النحو ، أمر أساسي في فلسفة لايبنتز ، والجوهر شي ما لا يمكن أن يكون اسمه الا موضوعا في القضية ، ولا يمكن أن يسند الى أي شيء آخر . فكلمة « أنا » تشير الى مثل هذا الجوهر ، وهذا الجوهر هو الجوهر الذي يبقى أيضاً خلال أي تغيير .إن « أنا » هي ذاتها التي تقوم بأمر ما حينا وبأمر آخر حينا آخر ، ولهذا لا يمكن أن تكون الامور التي أفعلها ، أو الاشياء التي تحدث لي ، أو الافكار التي أملكها هي التي تؤلف « أنا » الحقيقية : فكل هذه الأمور مسندة الى « أنا » التي يجب أن تكون شيئاً يتجاوزها جميعاً . ويوضح لايبنتز هذا في المقتطف من « وحدة الهوية في الافراد والقضايا » ... وبذلك نحصل على النظرية القائلة

إن الجواهر أبدية أو لا زمان لها ، وهذا يتكامل بشكل وثيق مع نظرية الحمل الآنفة الذكر •

وينتج عن هذه النظرات أن لا يمكن لجوهر أن يؤثر في آخر • لأنه إذا كانت جميع خواص الجواهر ملازمة له أبدياً ، فمن الواضح أنه لايمكن لشيء خارجه أن يحدث تغيراً فيها • ولكن إذا كان الأمر كذلك فكيف نعلل العلاقات السببية التي نلاحظها بين شيء وآخر ؟ ويجيب لايبنتز عن هذا بوضع مسلمة القائم سابقا بين الجواهر بحيث تترابط التغيرات التي تحدث في كل واحد منها مع كل جوهر آخر • ويمكن الكشف عن هذه الترابطات وصياغتها في قوانين علمية ، وهذه القوانين جائزة في مذهب لايبنتز أي تعني الافتراض بأنه يمكن للترابط أنيجري بشكل مختلف • وربما بدت نظرية الانسجام القائم سابقاً لا موجب لها ولكنها تنجم عن المذهب وتحتوي على تبصر هام • فقد رأى لايبنتز بعض التمييزات التي وضعها هيوم بشكل مغاير جدا عنه : إن الحديث عن ارتباط سببي كنوع من تأثير شيء في آخر يعني تبني ضرب من الصورة الخيالية ، فكل ما يقدم في الواقع في التجربة كأساس للارتباط السببي هو الاطراد الملاحظ بين الحوادث • غير أن نظرية لايبنتز أكثر خصباً من نظرية هيوم • لأن هيوم كان مهتماً بالقوانين السببية فقط في حين كان لايبنتز مهتماً بالقوانين التوابعية ، أي القوانين التي لا تقرر ماذا يسبب ماذا ، بل ما هي العلاقة الرياضية الدقيقة التي تربط التغيرات في شيء ما بالتغيرات التي تحدث في شيء آخر • وتلعب التوابع دوراً أكبر بكثير في العلوم الفيزيقية مما تفعل الاسباب • وهكذا نجد لايبنتز في مقطع من كتابه « مقالة في الميتافيزيقا » يقول : « ماذا يعني بذلك في حدود ايجاد معادلة للنمط المرسوم بين مجموعة من النقاط المنتقاة بشكل اعتباطي » •

٢ ـ **مبدأ العقل الكافي** : وفي هـذا المثـال الأخير يعرض لايبنتز شيئاً يوضح تفكـيره بشـكل بارز • فمن الممكن البرهان علـى أن بالمستطاع ايجاد تابع يلائم أي خط رسم بين مجموعة من النقـاط : غير أن التابع سوف يتفاوت تعقده تبعاً لدرجة انتظام ترتيب النقاط •ولدى لايبنتز مبدأ يسود طبيعة التوابع والقوانين التي تلائم ما يحدث فعلاً: سيجد المرء دوماً لدى تعليل الكون بهذه الطريقة مزيجاً على أكبر درجة من البساطة والتنوع • وهذه صيغة واحدة لمبدأ السبب الكافي•ويؤلف مبدأ عدم التناقض اختباراً عاماً لحقائق العقل ، ويؤلف مبدأ العقل الكافي اختباراً عاماً لحقائق الواقع • ومن المقرر في مذهب لايبنتز أن وجـود جوهر معين يمتلك بعض الخواص هو واقع جائز • وليس من التناقض ذاتياً افتراض امكان وجود خواص مختلفة بدلاً منها • وقد بينا انه مادام واقعاً جائزاً وجود جواهر ذات خواص ما ، فإنه ينبغي أن تكون القوانين التي تقرر العلاقات بين خواص الجواهر المختلفة حقائق جائزة• ونريد الآن أن نعرف لماذا توجد هـذه الجواهر ، ولماذا تكون هذه القوانين صادقة ؟ وقد أعـد مبدأ السبب الكافي للاجابة عن هـذا السؤال • فهو يقرر أنه يمكن تقديم سبب أو علة لكل حقيقة جائزة لماذا ينبغي أن تكون كذلك • وهناك مبدأ غالب تولد بموجبه جميـع الأشياء أي متطلبات « النظام الجيد والكمال » •ﷲ عوالم لا نهاية لها يستطيع الاختيار منها في الخلق • ويجب أن يكون قد اختار تبعاً لرأي لايبنتز أكمل عالم ، العالم الذي يمتلك أعظم تنوع في محتوياته المنظمة في أوفر اسلوب • ولهذا المبدأ مغزى أخلاقي بالنسبة الى لايبنتز وسوف ننظر فيه فيما بعد • غير أنه يستخدمه على نطاق واسع على أنه مسلمة منطقية ومنهجية • ويبدو أنه يعبر عن المطلب القائل بأن على الفرضية ، أو التعليل العلمي أن تمزج قدر الامكان ببساطة التعليل ، واتساعه ، وخصبه • ونجد التطبيق الخاص للمبدأ في مبدأ لايبنتز عن الاستمرار

« فالطبيعة لا تقفز أبداً » •هل مبدأ السبب ذاته ضروري أم جائز ؟قد يبدو أنه يجب أن يكون جائزاً على الاقل في الشكل الذي يمكن أن يستخدم فيه لتعليل ما يحدث فعلاً على وجه الجواز • لأنه لو كان ضرورياً ، فإن من الضروري أن تصمد بعض قوانين الطبيعة ، وعندئذٍ يبدو أنه ينبغي أن تكون بعض قوانين الطبيعة جائزة وضرورية معاً ، وهو أمر محال • كذلك فإن الله يمتلك حرية اختيار أي عالم يخلق ، ولكي يكون الامر كذلك (كما سوف نراه فيما بعد) ينبغي أن يكون المبدأ الذي ينتقي بموجبه جائزاً • ومع ذلك ليس الامر على هذه الدرجة من البساطة ، لأن هناك شكلاً واحداً ضرورياً للمبدأ على الاقل مثال ذلك الشكل الذي يقرر وجوب وجود سبب ما لكل شيء • وفي هذا يمكن القول كما قال برتراند راسل في كتابه الرائع عن لايبنتز بأن هناك شكلين للمبدأ : الشكل العام الذي يسلم بسبب ما ، وينطبق على العوالم الممكنة ، وهو ضروري • والشكل الخاص الذي يسلم بسبب من نوع ما (كمطلب النظام ، والكمال ، والخير) وينطبق على العالم الفعلي وهو جائز •

ولكن ليس من الواضح أن هذا الحل صحيح ، ففي مقالة عن الطبيعة النهائية للاشياء يبرهن لايبنتز استناداً الى طبيعة الاشياء الجائزة في العالم على وجود كائن ضروري • فيبرهن أنه بدون الله لا يمكن تعليل أي شيء على الاطلاق ، وتظل جميع التعليلات معلقة في الهواء ، وناقصة اذا لم يكن هناك كائن ضروري يملك السبب بالنسبة لها جميعاً ويقرر فوق ذلك أنه ينبغي أن يكون بالامكان البرهان بشكل تنازلي بالاستناد الى طبيعة الله على ما هو واقع في العالم ، وفي نهاية الامر ، يصل المرء الى الجزئيات التي يجب أن تكون غير

قابلة للادراك الا بالنسبة لعقل لا متناه بسبب امتلاك كل واحد منها عدداً لا نهاية له من الخواص • وهذا الاعتبار الأخير يترك مجالاً للجواز في معرفة الجزئيات بقدر ما يتعلق الامر بالعقول المتناهية على الاقل • ولكن ربما كان لايبنتز يمتلك فكرة ما فوق ذلك المستوى بحيث يستطيع رؤية أحوال جواز على أنها ضرورات ، اذا نجحنا في استنتاج المنظومة الكاملة لقوانين الطبيعة من كمال الله وهو أمر يعتبره في الواقع مستحيلاً •

٣ ـ **هوية اللاامتمايز** : وعن طريق مبدأ العقل الكافي في تطبيقه الخاص فقد نظم الله أعظم تنوع ممكن في العالم ، وينجم عن ذلك أنه لا يمكن لجوهرين أن يمتلكا خواصهما بشكل مشترك • فإذا كان لجوهرين أن يمتلكا جميع الخواص بصورة مشتركة ، أي يكونا غير قابلين للتمييز فإنهما يكونان متماثلين أي ليسا جوهرين على الاطلاق بل جوهر واحد • ويعرف هذا المبدأ بهوية اللاامتمايز • كذلك ليس من الواضح كل الوضوح ما اذا كان لايبنتز يعتبر هذا المبدأ جائزاً أم ضرورياً • ويبدو على العموم أنه يراه جائزاً • ويمكن أن يكون غير ذلك من الناحية المنطقية غير أنه ليس كذلك لان الله لم يشأ ذلك • غير أن هناك من الاسباب للتفكير بأنه ضروري • فهو أولاً يشير في ملاحظاته على كتاب المبادىء لنيوتن الى فكرة كونين لا يمكن تمييزهما على أنها تخيل مستحيل ، والاستحالة لدى لايبنتز تعني على العموم استحالة ميتافزيقية أو منطقية • ثانياً : إنه يؤيد المبدأ باللجوء بشكل مغاير الى مبدأ العقل[1] الكافي القائل : لقد كان الله قادراً على الاختيار بين جوهرين غير

---

(١) نستخدم العقل هنا بمعنى المعقولية •

قابلين للتمييز لدى اختياره لما يخلق . غير أن الله قد اختار بين ما هو ممكن ، لا بين ما هو قائم فعلاً ، والقائم فعلاً هو ما اختاره في الواقع. وهكذا يعني هذا الدليل أنه لا يمكن وجود جوهرين ممكنين يتعذر تمييزهما ، وليس عدم وجود جوهرين في حيز الفعل فقط . ولكن ينجم عن هذا أنه لا يمكن وجود حتى جوهرين يتعذر تمييزهما وبذلك تكون وحدة هوية ما يتعذر تمييزه حقيقة ضرورية استناداً الى نظريات لايبنتز عن الضرورة . وبالرغم من امكان ذلك ، فإنه يوجد مظهر جلي وهام من النظرية تنبغي ملاحظته : ان الفروق في المكان والزمان لا تدخل في الفروق المطلوبة لتجعل جوهرين قابلين للتمييز . ويمكن الاتفاق بسهولة على أنه لا يمكن وجود شيئين في مكان واحد في الوقت ذاته . غير أن متطلب لايبنتز أكثر احكاماً اذ لا يمكن وجود شيئين متماثلين حتى في مكانين مختلفين وزمانين مختلفين . ويعتقد لايبنتز بهذا بسبب نظريته في الزمان والمكان . فقد وقف ضد نيوتن قائلاً انهما نسبيان وينبغي تعليلهما في حدود العلاقات بين الجزئيات التي ينبغي تمييزها دون الرجوع الى الزمان والمكان .

المنطق وأسس العلوم : مبدأ العقل الكافي :

هناك مبدآن أساسيان في جميع المحاكمات هما : مبدأ التناقض ... ومبدأ وجوب تقديم السبب ، أي أن لكل قضية صادقة لا نعرف أنها كذلك دليلاً قبلياً أو أنه يمكن تقديم سبب لكل حقيقة أو حسب العبارة الشائعة « لا شيء يحدث دون سبب » . ولا يحتاج الحساب والهندسة الى المبدأ الأخير بل الفيزيقا والميكانيك ، وقد استخدمه أرخميدس .

فأنا استخدم مبدأين في البرهان أحدهما يقول : إن كل ما ينطوي على تناقض كاذب والآخر يقول : يمكن تقديم سبب لكل حقيقة غير مباشرة أو ليست تقريراً لهوية ، أي أن مفهوم المحمول متضمن ضمنياً

أو ظاهرياً في مفهوم موضوعــه وهذا يصح في البراهين الخارجيــة والداخلية ، وفي الحقائق الجائزة والضرورية على حد سواء ٠٠٠٠

ولما كان هناك عوالم ممكنة لا نهاية لها ، فإن هناك قوانين لا نهاية لها بعضها خاص بعالم وقوانين أخرى لعوالم أخرى ، وكل عالم فردي ممكن يتضمن في مدلوله الخاص قوانين عالمه ٠٠٠٠

وأرى أنك سوف تقبل أن ليس كل شيء ممكن موجود ٠٠٠ولكن عندما نسلم بذلك فإنه ينجم عن ذلك أن بعض الممكنات يكتسب الوجود أكثر من غيره لا من ضرورة مطلقة بل من سبب آخر كالنظام الجيد والكمــال ٠

وحدة الهوية في الافراد والقضايا الصادقة (١٦٨٦) :

لنفرض أن المستقيم ا ٠ ب ٠ جـ يمثل زمناً ما وأن فرداً ما وليكن أنا نفسي ، يعيش أو يوجد خلال هذه الفترة ٠ ثم لندرس ذاتي الموجودة خلال الزمن ا ب وذاتي الموجودة خلال الزمن ب جـ ٠ فما دمنا نفترض أن الجوهر الفردي ذاته يبقى في" خــلال الزمن ا ب عندما أكون في باريس ، والزمن ب جـ عندما أكون في ألمانيا فينبغي أن يكون هنــاك سبب لنقول بحق اني أبقى ، أو أني أنا ذاتي الذي كان في باريس وهو الآن في المانيا ٠ واذا لم يكن هناك من سبب فمن الصحيح عندئذ القول لم أكن أنا بل شخص آخر ٠ حقاً أنا مقتنع بعد التجربة من هذه الهوية بالاستبطان ، غير أنه ينبغي وجود سبب قبلي ٠ والسبب الوحيد الذي يمكن وجوده هو واقع أن صفات الزمن السابق وحالته ، وصفات الزمن اللاحق وحالته انما هي محمولات للموضوع ذاته

والآن ماذا يعني أن يكون المحمول في الموضوع اذا لم يكن مفهوم المحمول متضمناً على نحو ما في مفهوم الموضوع ؟ ٠ ما دمت منذ اللحظة التي أبــدأ فيها بالوجود يمكن القول بحق عني أن هذا الامر أو ذاك

سيحدث لي ، فعلينا أن نسمح بأن تكون المحمولات المدروسة مبادىء متضمنة في الموضوع ، أو في المفهوم الكامل عن ذاتي الذي يشكل ما يسمى الأنا وهو أساس الترابطات المتبادلة لجميع أحوالي • وكانت هــذه في علم الله منذ الأزل • وعندما أقول ان المفهوم المفــرد لآدم يستتبع ما سوف يحدث له ، ولاأعني أكثر مما يفهم الفلاسفة عندمـا يتحدثون عن قضية صادقة بأن المحمول متضمن في الموضوع •••••• كذلك أعتبر قضية صادقة عندما يكون كل محمول فيها ضروري أو جائز ، ماضي أو حاضر أو مستقبل متضمناً في مفهوم الموضوع •••• وهذهقضيةهامة جداً ينبغي ترسيخها جيداً لانهينجم عنها ان الروحعالم مستقل عن كل شيء آخر فيما عدا الله ، وأن ليست الروح خالــدة ، لايمكن النفوذ اليها فقط ، بل تحتفظ في جوهرها بآثار كل شيء يحدث لها • وهذه القضية تحــدد طبيعة العلاقات والتواصل بين الجواهر ، وبخاصة اتحاد الروح والجسد • ولا يوضح الامر الاخــير الفرضية العادية القائلة ان أحدهما يؤثر فيزيقياً في الآخر • والاحرى أن كل حالة راهنة لموضوع ما تحدث فيه عفوياً وليست شيئاً آخر غير نتيجة لحالته السابقة • ولاتوضح فرضية الاسباب العرضية كما تخيل ديكارت وأتباعه •• وتبدو لي فرضيتي في الانسجام المصاحب أنهــا تبين كيف يحدث ذلك • أي أن كل جوهر يعبر عن دورة الكون بكاملهــا تبعــا لوجهة نظره الخاصة أو علاقته ببقية الجواهر بحيث تتقابل كــل مــع الآخر تقابلا كاملا •

في مبادىء نيوتن الرياضية للفلسفة :

٥ ــ ان المبادىء العظيمة للعقل الكافي هذه ،ولهوية اللامتمايز تغير حالة الميتافيزيقا • اذ يصبح العلم واقعيا برهانيا عن طريق هذه المبادىء ، وقد كان يقوم على العموم ، سابقا على كلمات جوفاء •

٦ ـ ان افتراض أمرين يتعذر تمييزهما يعني افتراض شيء واحد تحت اسمين مختلفين ولهذا فان افتراض أن الكون كان يمكن أن يكون في وضع آخر من الزمان والمكان غير ما هو عليه فعلا ، وأنه كان يمكن لجميع أجزاء الكون أن تكون لها علاقة واحدة فيما بينها كما هي عليه فعلا ، أقول ان ذلك الافتراض تخيل مستحيل .

* * *

وهناك ضرورات ينبغي قبولها ، لان علينا أن نميز بين الضرورة المطلقة والافتراضية ، وبين ضرورة قائمة لان عكسها ينطوي على تناقض (يسمى تناقضا منطقياً ، ميتافيزيقياً ، أو ضرورة رياضية) والضرورة الاخلاقية حيث يختار الكائن الحكيم الافضل بوساطتها ، ويتبع كل عقل الميل الاقوى .

٥ ـ والضرورة الافتراضية هي التي يفرض فيها افتراض نبصر الله أو تدبير السابق على مستقبل الامور الجائزة . وهذا أمر ينبغي التسليم به ما لم ننكر كما يفعل الSocinians [1] معرفة الله السابقة بالامور الجائزة المقبلةوعنايتهالتي تنظم وتحكمكل شيء خاص.

٦ ـ ولكن علم الله السابق ، وتدبيره لا يحطان من قدر الحرية . لان الله وقد تحرك للاختيار بعقله السامي بين سلاسل عديدة ممكنة من الاشياء أو العوالم ، العالم الذي ينبغي فيه للمخلوقات الحرة أن تصنع هذا القرار أو ذاك (بمساعدة الله) ، وبذلك جعل كل حادث مؤكداً وحتماً مرة واحدة ، غير أنه لم يحط بذلك من قدر حرية تلك

---

(١) طائفة مسيحية اسسها لاليوس وفوستوس وهما عالما لاهوت ايطاليان من القرن السادس عشر . وينكر اتباع هذه الطائفة الوهية المسيح .

المخلوقات فهذا القرار البسيط لم يغير بل يخرج طبائعهم الحـرة التي رآها في أفكاره الى حيز الفعل •

كذلك لا تحط الضرورة الاخلاقية من قدر الحرية • لانه عندمـا يختار كائن حكيم ، وبخاصة الله ذو الحكمة العليا ما هو الافضل فانه لا يكون أقل حرية على هذا الاساس ، بل على العكس من ذلك ، اذ أن عدم اعاقته عن الفعل على أفضل أسلوب على هذا الاساس هو أكمل الحرية • وعندما يختار أي امرىء آخر تبعا لاكثر ميوله جلاء وأقواها خيرا فانه يقلد بهذا حرية الكائن الحكيم حقا على قدر استطاعته وبدون هذا يكون الاختيار صدفة عمياء •

٨ ــ ولكن الخير سواء كان حقيقيا أم ظاهريا ، أي الدافع ، يميل بالمرء دون الزام أي دون فرض ضرورة مطلقة • لانه عندما يختار الله الافضل مثلا فان مالا يختاره ممكن رغم أنه أقل كمالا • فاذا كان ما اختاره ضروريا بشكل مطلق ، فان أي بديل عنه يكون مستحيلا وهو مناف للفرضية • فالله يختار بين ممكنات أي بين أساليب عديـدة لا ينطوي أي منها على تناقض •

٩ ــ ومن ناحية أخرى ، فان القول بأن الله لا يستطيع أن يختار الا الافضل ، والاستنتاج من هذا أن ما لايختاره مستحيل ، أقول ان هذا خلط للحدود ، انه خلط للقدرة مع الارادة ، والضرورة الميتافيزيقية مع الضرورة الاخلاقية ، والماهيات مع أحوال الوجود • ان ما هو ضروري هو كذلك بماهيته ، كما ينطوي العكس على تناقض • غير أن شيئاً جائزاً موجوداً يدين بوجوده الى مبدأ ما هو أفضل وهو سبب كاف لوجود الاشياء • ولهذا أقول ان الدوافع تميل بالمرء دون أن تلزمه ، وأن الامور الجائزة مؤكدة ولازمة الحدوث ، ولكنها ليست ضرورة مطلقـة •

١٠ ـ وهذه الضرورة الاخلاقية امر جيد يتفق مع الكمال القدسي، ومع المبدأ العظيم أو أساس الوجود،وهو الحاجة الى العقل الكافي[١] . في حين أن الضرورة المطلقة والميتافيزيقية تتوقف كل منهما على مبدأ عظيم آخر لمحاكماتنا وهو مبدأ الماهيات ، أي مبدأ الهوية أو التناقض. لانه عندما يكون شيء ، ضروريا ضرورة مطلقة فانه يكون السبيل الوحيد وينطوي عكسه على تناقض .

٨٩ ـ ان الانسجام أو التطابق بين الروح والجسد ليس معجزة دائمة بل أثراً ، أو نتيجة لمعجزة أصيلة تمت عند خلق الاشياء كما هي الاشياء الطبيعية كلها . ومن المؤكد أنها أعجوبة دائمة مثل العديد من الاشياء الطبيعية .

٩٠ ـ واعترف أن عبارة الانسجام المسبق حد فني ، ولكنه ليس حدا خاليا من المضمون ما دام يوضح بشكل مفهوم جدا .

٩١ ـ وطبيعة كل جوهر بسيط ، والروح ، أو الموناد الحقيقي تجعل كل حالة تالية نتيجة للحالة السابقة ، ويكمن في هذا السبب في الانسجام . لان الله لا يحتاج الا لخلق جوهر بسيط مرة ليكون منذ البداية تمثيلا للكون تبعا لوجهة نظره ، وينجم عن هذا وحده أنه سيكون كذلك دوما ، وأن جميع الجواهر البسيطة تتمتع بالانسجام فيما بينها لانها تمثل دوما الكون ذاته .

٩٢ ـ ان الروح لا تخرق في نظري قوانين الجسد ، ولا الجسد قوانين الروح ، فالروح والجسد متفقان معاً ، أحدهما يعمل بحرية تبعاً لقواعد الاسباب النهائية ، والآخر يعمل بصورة آلية تبعاً لقواعد الاسباب الناجعة ولكن هذا لا يحط من شأن حرية روحنا ، لان كل عامل يعمل تبعاً للاسباب النهائية حر ، بالرغم من أنه قد يحدث أن

---

(١) تستخدم كلمة العقل بمعنى المعقولية .

يتتفق مع عامل يعمل بالاسباب الناجعة وحدها دون معرفة . أو بصورة آلية ، لان الله قد تنبأ بما سيفعل السبب النهائي . ونظم منذ البداية الآلة بحيث لا يمكن أن تخفق في الاتفاق مع السبب النهائي .

تأملات في المعرفة والحقيقة والافكار :

اننا نلح هنا على التمييز بين التعاريف الاسمية التي تتضمن الخواص التي نستطيع عن طريقها تمييز شيء من آخر ؛ وبين التعاريف الحقيقية التي يمكن منها البرهان على امكان الاشياء . وهكذا يمكننا أن نرفض نظرة هوبز الذي أصر على أن جميع الحقائق تعسفية لانها تتوقف على التعاريف الاسمية : لانه لم يعترف بأن واقعية تعريف ما انما هي موضع اختيارنا ، وأننا لا نستطيع دوما أن نربط معا أية مفاهيم نريدها . كل ذلك يوضح التمييز بين الافكار الصادقة والباطلة. فالفكرة تكون صادقة اذا كان ما تمثله ممكنا ، وباطلة ان تضمن ما تمثله تناقضا . ومع ذلك فان امكان الشيء معروف بصورة قبلية أو اختبارية . انها تعرف بصورة قبلية عندما نحلل الفكرة الى عناصرها ، أي الى أفكار أخرى مكانها معروف ، ونقرر أنها لا تتضمن شيئا متنافرا . وهذه الحال عندما نرى الطريقة التي يخلق فيها شيء ، وعندما تكون التعاريف السببية ذات دلالة غالبة . ومن ناحية أخرى ، نقر اختباريا امكان شيء عندما نعرف وجوده الفعلي . وعندما نملك معرفة مكافئة فاننا نملك في الوقت ذاته معرفة قبلية عن الامكان ، أي اذا أكملنا التحليل ولم يظهر أي تناقض منذ برهنا على امكان الفكرة. وسواء وصلت المعرفة البشرية الى تحليل كامل للافكار ، وبذلك الى الامكان الاول ، والى المفاهيم غير القابلة للتحليل ـ وبعبارة أخرى ما اذا كانت قادرة على رد جميع الافكار الى الصفات المطلقة للحد ذاته، والى الاسباب الاولى ، والسبب النهائي للاشياء فتلك مشكلة لا أود

مناقشتها أو الحكم فيها الآن • ونحن نكتفي عادة بتوكيد واقعية بعض المفاهيم بالخبرة لكي تؤلفها من بعد ذلك على نحو تركيبي تبعاً لنموذج الطبيعـة •

في الاصل النهائي للاشياء :

ونجد بالاضافة الى العالم ، أو مجموع الاشياء المتناهية ، وحدة سائدة لا على مثال الروح فيّ أو الأنا ذاتها في جسدي ، بـل بمعنى أعلى من ذلك بكثير • لان الوحدة التي تسود الكون لا تحكم العالم فقط بل تخلقه وتكيفه ، وحدة أسمى من العالم وهي مما وراء العالم ، وهي بذلك السبب النهائي للاشياء • لانه لا يمكن وجود العقل الكافي للوجود ، لا في أي شيء خاص ولا في المجموع الكلي والسلاسل • لنفرض أن كتابا في مبادىء الهندسة كان خالداً ، وأن نسخة منه قـد وضعت عن أخرى بنجاح ، فمن البديهي اننا رغم امكان تفسير وجود الكتاب الحالي بكتاب كان نموذجا له ، فاننا لا نستطيع أبدا أن نصل الى السبب الكامل لهما عن طريق افتراض أي عدد من الكتب مهمـا كان ، لانه بامكاننا أن نتساءل دوما لماذا ينبغي أن يوجد مثل هذه الكتب في كل العصور ، أي لماذا ينبغي أن توجد كتب ، ولماذا كتبت على هذا النحو ؟

ان ما يصح النسبة للكتب يصح أيضا بالنسبـة لمختلف أحـوال العالم ، لانه بالرغم من وجود قوانين للتغير فان الحالة التاليـة ليست غير نسخة عن السابقة على نحو ما ، ومهما رجعت الى حـالات أبكر فانك لن تجد فيها السبب الكامل لماذا وجد العالم ؟ ولماذا هذا العالـم لا غيره ؟ • وحتى لو تخيلت العالم خالداً فانك ما تزال لا تفترض غير تعاقب حالات ، ولما كنت لا تجد في أي منها سبباً كافياً لها ، ولما كـان أي عدد مهما كبر منها لا يساعدك في تقديم سبب لها ، فمن البديهي أن

السبب ينبغي أن نفتش عنه في مكان آخر • لانه ينبغي أن يوجد سبب في الاشياء الخالدة ، حتى عندما لا يوجد سبب في الاشياء الدائمة ، وهو الضرورة ذاتها أو الماهية • أما في سلاسل الاشياء المتغيرة ، فاذا افترض أن تتعاقب واحدها بعد الآخر بشكل أبدي ، فان هذا السبب هو تغلب لميول حيث لا تقتضي الاسباب (عن طريق ضرورة مطلقة أو ميتافيزيقية ، ينطوي عكسها على تناقض) بل تحمل بالميل كما سوف نرى قريباً • وينجم عن ذلك عدم امكان التملص من سبب تعالي للاشياء ، أو الله حتى لو افترضنا أن الكون خالد •

ولهذا فان الاسباب التي تعلل العالم تكمن في شيء تعالي يختلف عن سلسلة الاحوال ، أو نظريات الاشياء التي يؤلف تجمعها العالم • ولذلك علينا أن ننتقل من الضرورة الفيزيقية الافتراضية التي تحدد أحوال العالم الأخيرة بأحواله السابقة الى شيء ما هو الضرورة المطلقة أو الميتافزيقية التي لا يمكن تقديم سبب لها بالذات • لان العالم الحالي ضروري بشكل فيزيقي أو افتراض وليس بشكل مطلق أو ميتافيزيقي • أي ما أن يتحتم وجود العالم على ما هو عليه ، فانه ينجم عن ذلك وجوب حدوث الاشياء فيه كما تحدث تماما • ولكن لما كان الاصل النهائي يجب أن يكون في شيء ضروري ميتافيزيقي وكان ينبغي أن يكمن سبب الوجود في الوجود ، فيجب أن يوجد كائن ضروري ميتافيزيقياً أي تستلزم ماهية وجوده وهكذا ينبغي وجود شيء يختلف عن تعدد الاشياء أي العالم وهو غير ضروري ميتافيزيقياً كما أقررنا وبينا •

ولكن لكي نعلل بشيء من الوضوح أكثر كيف تنبثق الحقائق الموقتة والجائزة أو الفيزيقية من الحقائق الخالدة الاساسية أو الميتافيزقية ينبغي لنا أولا أن نقر أستنادا الى واقعة وجود شيء ما أكثر من وجود

لا شيء ذاتها : أنه يوجد في الاشياء الممكنة ، أي في الامكان ذاته أو الماهية ذاتهـا حاجة ما الى الوجود أو دعوة الـى الوجـود ان صح التعبير ، وبكلمة واحدة تنزع الماهية ذاتها نحو الوجود وينجم عـن ذلك أن جميع الاشياء الممكنة التي تعبر عن ماهية ، أو عن واقع ممكن تنزع بحق متساو نحو الوجود وذلك ما تتضمنه من مقدار الماهيـة أو الواقع أو بنسبة درجة الكمال اذ ليس الكمال شيئـا غير مقـدار الماهية •

ويتضح من هذا بجلاء ما بعده جلاء أن المرء يوجد من تشكيلات لا متناهية من الامكانات والسلاسل الممكنة ، وبوساطتها تولد الماهية أو الامكان الى حيز الوجود • وفي الواقع يوجد مبدأ التحديد (أو الحسبان) يقدم على اعتبار حد اعلى وحد أدنى بحيث نحصل على الحد الاقصى من الاثر بحد أدنى من الانفاق ان صـح التعبير • ويمكـن اعتبار الزمان والمكان ، أو بكلمة واحدة ، القدرة على التلقي أو قدرة العالم هنا كانفاق أو الارضية التي يمكن اقامـة بناء عليهـا ، في حين يقابل نزع الاشكال اتساع العمارة ، وعدد غرفها ، وأناقتها • انها تشبه تلك الالعاب التي ينبغي أن تملأ فيها جميع الفراغات في اللوحة تبعاً لبعض القواعد فاذا لم تستخدم مهارة ما ، فإنك تحاصر في مكان غير ملائم ، وتجبر على ترك أمكنة عديدة فارغة أكثر مما تحتاج أو ترغب • ولكن هناك صيغة ما لملء معظم الفراغات بأيسر سبيل كما لو كان علينا أن ننشىء مثلثاً ولا يوجد سبب يحدد أبعد فسيكون مثلثاً متساوي الاضلاع ، واذا كان علينا أن نذهب من نقطة الى أخرى دون تحديد أكثر للطريق فسوف ننتقي أسهل مسلك وأقصره ، وهكذا ما أن نسلم بأن هذا الوجود أفضل من عدم الوجود ، أي هناك سبباً لماذا يوجد

شيء ما ، ولا ينبغي عدم وجود شيء ، أو أن علينا أن ننتقل من الممكن الى الفعلي فانه ينجم عن ذلك أنه حتى لو لم يتحـدد شيء آخر فمن الواجب أن تكون كمية الوجود كبيرة قدر الامكان فيما يتصل بقدرة الزمان والمكان أو (بالنظام للممكن للوجود) كما ترصف قطع القرميد مع بعضها في مساحة معينة بحيث تتضمن أكبر عدد ممكن منها •

ويتضح من هذا الآن بشكل يدعو الى الدهشة كيف استخدم ضرب من الرياضيات الالهية أو الميكانيكا الميتافيزيقية في أصل الأشياء ؛ وكيف تم تحديد أكبر قدر من الوجود • وهكذا فان الزاوية المحددة بين جميع الزوايا في الهندسة هي الزاوية القائمة ، وأن السائل الموضوع في وعاء غير متجانس يأخذ الشكل الذي يمتلك أعظم قدرة وهو الكروي • ولكن أفضل مثال نجده في الميكانيكا العادية ذاتها ، فعندما تتدافع أجسام ثقيلة متعددة فإن الحركة الناجمة تؤلف على العموم الهبوط الأعظم • فكما أن جميع الممكنات تميل الى الوجود بحق متساو بالنسبة لواقعها كذلك فإن جميع الأوزان تنزع الى السقوط بحق متساو بالنسبة لثقالتها • وكما تحدث حركة هنا ، وهي تستلزم أعظم سقوط ممكن للأجسام الثقيلة ، كذلك خلق العالم حيث ظهر فيه الى حيز الوجود أعظم عدد من الممكنات •

وهكذا نملك الآن ضرورة فيزيقية تقوم على الضرورة الميتافيزيقية؛ لأنه بالرغم من أن العالم ليس ضرورياً من الناحية الميتافيزيقية : بمعنى أن عكسه ينطوي على تناقض أو إحالة منطقية فإنه مع ذلك ضروري •• الناحية الفيزيقية ، أو محـدد بشكل ينطوي عكسه على النقصان أو الاحالة الأخلاقية ، ومادام الامكان هو مبدأ الماهية فإن الكمال أو درجة من الماهية (حيث من خلالها يكون أكبر عدد من الأشياء ممكناً حقاً) هو مبدأ الوجود • ومن هذا يكون بديهياً في الوقت ذاته كيف أن خالق

الكون يستطيع أن يكون حراً ، بالرغم من أنه يصنع الأشياء كلها بشكل محتوم • لأنه يعمل تبعاً لمبدأ الحكمة أو الكمال • وينبثق عدم الاكتراث من الجهل • وبقدر ما يكون الفعل أكثر حكمة يكون الفعل أكثر تحديداً بالنسبة للفعل الأكثر كمالاً •

ولكنك سوف تقول ولكن هذه الموازنة لآلية محددة ميتافيزيقية مع الآلية الفيزيقية للأجسام الثقيلة ، بالرغم من أنها تبدو رشيقة ، فإنها تخفق في هذا ، وأن هناك أجسام ثقيلة موجودة ، في حين أن الامكانات والماهيات السابقة على الوجود ، أو الخارجة عنه ماهي إلا أوهام أو خيالات لا يمكن فيها إيجاد سبب الوجود تبعاً لذلك • وأجيب عن هذا أن ليست هذه الماهيات ولا الحقائق عنها التي تسمى بالخالدة خيالات . بل هي موجودة في بعض مجالات الأفكار • واذا سمح لي أن أحددها فإنها موجودة في الله ذاته ، وهو مصدر كل الماهيات ، ووجود كل شيء آخر • وإن وجود سلاسل الأشياء الفعلية يظهر نفسه أن هذا ليس توكيداً مجانياً • لأنه مادام سبب سلاسل الأشياء لا يوجد في ذاته كما بينا أعلاه . بل ينبغي البحث عنه في الضرورات الميتافيزيقية أو الحقائق الخالدة • ومادام ما يوجد لا يستطيع أن يأتي إلا من شيء ما موجود كما لاحظنا أعلاه فإن الحقائق الخالدة يجب أن تمتلك وجودها في ذات ضرورية من الناحية المطلقة والميتافيزيقية . أي في الله الذي تتحقق من خلاله تلك الأشياء والتي بدونه تكون خيالية (إذا استخدمنا تعبيراً خشناً ولكنه ذو دلالة) •

وقد اكتشفنا : في الواقع ، أن كل شيء يحدث في العالم تبعاً لقوانين الحقائق الخالدة ؛ لا الهندسية وحدها بل الميتافيزيقية أيضاً ، أي لا تبعاً

للضرورات المادية فقط بل تبعاً لضرورات شكلية أيضاً • وليس هذا صحيحاً ، على العموم فقط فيما يتصل بسبب لماذا يوجد العالم بدلاً من ألا يوجد ، وأنه يوجد على هذا الشكل وليس بشكل آخر (وهو سبب لا يمكن ايجاده الا في نزعة الممكن الى الوجود) ، ولكن اذا نزلنا الى مستوى التفاصيل فإننا نرى القوانين الميتافيزيقية للعلة ، والقوة ، الفاعلية صامدة على نحو يثير الاعجاب في الطبيعة كلها ، وهي غالبة حتى على القوانين الهندسية البحتة للمادة كما وجدت في شرحي لقوانين الحركة ، وهو أمر يدهشني كما أوضحت بتفصيل كبير في مكان آخر ، فقد كنت مجبراً على إهمال قانون التركيب الهندسي للقوى الذي دافعت عنه في شبابي عندما كنت ذا نزعة مادية أكثر •)

ولم تتلق نظريات لايبنتز التعبير الكامل في شكل نظريات منطقية حول الحمل فقط بل في مذهب ميتافيزيقي • إذ تقدم المنظومة الميتافيزيقية صورة خيالية لبنية الكون يستخلص منها بعض النتائج حول علاقة الله بالانسان ، والحرية الانسانية • والمقتطفات التالية تبين صيغة لايبنتز للواقع •

١ ــ المونادات :

تقدم النظرية المنطقية للذوات النهائية صورة عن الكون تقوم على عدد لا يحصى من الجواهر تسمى المونادات وينبغي أن تكون هذه :

آ ــ مستقلة احداها عن الأخرى استقلالاً تاماً ، أي ليس لها نوافذ يمكن أن يخرج منها أو يدخل إليها أي شيء •

ب ــ وينبغي أن تكون غير قابلة للعدم عن طريق العمليات الطبيعية ، ولا يمكن أن توجد إلا بفعل ابداع الله ، وليس لها أجزاء •

جـ ـ إنهـا لا تتغير بمعنى أن فاعليتها هي نتاج كامـل لطبيعتها الداخلية التي تتضمن بذرة كل ما سوف يحدث لها •

د ـ إنها متغايرة كلها ، أضف إلى ذلك ، أنها تؤلف منظومـة لا من حيث أن كل واحدة منها يمكن أن تؤثر في الأخرى ، بل إنها قد نظمت من قبل الله بحيث تعكس الفاعلية العفوية لكل منها في الواقـع صورة الكون بكامله بشكل يتراوح بين الوضوح والغموض من وجهة نظرها الخاصـة •

يقول لايبنتز « إن المونادات هي الذرات الحقيقية للطبيعة •» غير أنها لا تماثل الذرات الفيزيقية للعالم ، وليس لها امتداد من أي نوع كان • ويسمي لايبنتز فاعليتها الباطنة « ادراك » بفضل صفة عكسها لصورة الكون على شاكلة المرآة (أي فاعلية الموناداات الأخرى) • ويسمي النزعة داخل الموناد لتغير هذه الادراكات « بالميل الواعـي » • فيقوم كل شيء على مثل هذه الموناادات • وهكذا قدم لنا لايبنتز صورة عن الكون يقـوم فيها بتمامه على جواهـر تمتلك ماهيتها ادراكات بمعنى مـا • ولكن هذا لا يجعل كل موناد روحاً ، أو أي جزء مـن الكون حياً ، لأن لايبنتز يعارض ديكارت باصرار والقائل بامكان وجود ادراكات لا يعيها المرء • وقد وصل الى هذه النتيجة جزئياً عن طريـق قانون الاستمرار ، وجزئياً عن طريق النظرة القبلية التي تقول ينبغي أن تكون فاعلية الموناد متواصلة ، لأنه لا يوجد أي شيء يطلقها مرة أخرى إذا ما توقفت ، وتلك الموناادات التي تتمتـع بالذاكرة ، والقدرة على التفكير التأملي ينبغي أن تسمى بحق وحدها « أرواحاً » (المونادولوجيا، ١٩) • وقد لاحظ لايبنتز في كتابات مبكرة أن الجسد عقل آني أي « عقل بدون ذاكرة » •

والارتباط بين الروح والجسد ارتباط بين المونادات ، وهو لهذا ليس ارتباطاً علـى الاطلاق ، إنه حالـة تناسق سبق تقريرها • وكان لايبنتز معتزاً جداً بهذه النظرية التي كان يعارض بهـا نظرية ديكارت القائلة بوجود جوهرين متفاعلين • وهي نظرية تتضمن بلا ريب جملة من ضروب التبصر القيّمة ، إذ كان لايبنتز واعياً مثلاً بأن أية قدرة من البحث العلمي في الدماغ يستطيع أن يقود الى تحديد مكان الادراك ، أو التفكير ذاته • (انظر صورة الطاحون ، المونادولوجيا ، ١٧) • وكانت نتائج لايبنتز ميتافيزيقية بوجه خاص ، أي أنها تؤكد أن أيـة معرفة مكافئة للواقع يجب أن تتلبس شكلاً يمكن تحديده سلفاً • إنه يستخدم ما يبدو لكثير من الفلاسفة المحدثين أنهـا أنواع من براهين مختلفة كل الاختلاف لايضاح النقطة ذاتها • مثال ذلك ، أن نظريـة الفاعلية المتواصلة للموناد ، كما رأينا ، انما تستنتج في نهاية الأمر من النظرية المنطقية عن وظيفة المحمولات على سبيل المثال غير أنها تعزز البراهين الناجمة عن الخبرة • اننا نستطيع بنية العلم عن طريق التفكير المحض ، ومن ثم نتمكن من النظر في العلم الفعلي لتوكيد هذا التبصر الميتافيزيقي •

٢ ــ نظرية المعرفة والعالم الخارجي :

ينتقد لايبنتز في مقالاتـه الجديـدة نظرات لوك الذي خلق كتابه «محاولة تتصل بالعقل البشري(١٦٩٠)» انطباعاً عظيماً •ويهتم المقتطف من « المقالات الجديدة » الوارد أدناه بشكل رئيسي بمشكلة « الأفـكار الفطرية » ، المفاهيم ، أي ما لا تقدمه الخبرة • فقد أنكر لوك امكان وجود مثل هذه المفاهيم ، ويلح لايبنتز على أنها موجودة ،وتبين طريقته في

البرهان هنا دقته الفلسفية العظيمة . فقد عالج لوك المشكلة بطريقة توحي أن وجود الأفكار الفطرية أو عدم وجودها مسألة اختبارية يمكن حلها عن طريق الاستبطان والبحث . ويبدو أن لايبنتز قد أدرك أنها ليست مسألة اختبارية بل منطقية ، فالمشكلة هي هل يمكن رد جميع مفاهيمنا رداً مرضياً أو تحليلها الى مفاهيم تقدمها التجربة ؟ غير انه يضيف اعتبار أنه اذا كانت القضية قضية اختبارية فقد تكون غير قابلة للحسم مادام المرء لا يستطيع أن يخبرنا عن طريق الاستبطان ما اذا كان المفهوم قد قدّم في التجربة أم لا . وهذا بحد ذاته يرينا أنه لا يمكن أن يكون قضية اختبارية .

وتذهب اعتراضات لايبنتز الى أعمق من هذا ، وذلك بسبب نظريته في فاعلية المونادات ، ويبدو أن كل التمييز بين ما تقدمه الخبرة ، وما هو فطري ينهار في نهاية الأمر ، بمعنى أن ادراكات المونادات فطرية ، لأن كل شيء يجري عفوياً من طبيعتها الفطرية . وهنا يواجه لايبنتز صعوبة حول وجود العالم الخارجي . فاذا انطلق من الموقف الديكارتي عن وجود أفكاره الخاصة ، فليس واضحاً كيف يستطيع الاستمرار خارج نفسه ليقرر وجوداً مستقلاً لعدد لا يحصى من الجواهر . لأنه استناداً لاطروحته الخاصة ليس لهذه أن تؤثر أبداً فيه . ولا يجيب لايبنتز عن هذا أية اجابة شافية نهائية . وجوابه مقنع ضمن الحد الذي يذهب اليه ، فيقترح أن تماسك الظواهر الملاحظة يؤلف العالم الخارجي ، وتماسك هذه الظواهر معاً بالاسلوب الذي يتماسك به يكفي لأن نقول بوجود عالم خارجي غير أن هذا لا يجيب عن سؤال كيف يقرر المرء وجود جواهر أخرى وراء الظواهر التي تبدو له . وهنا يفشل لايبنتز في اعطاء جواب معرفي (جواب عن « كيف نعرف ما هو موجود ؟ »)

يماثل جوابه الميتافيزيقي عن سؤال (ماذا يوجد ؟) • وقد حاول كنط الذي تأثر تأثراً عميقاً بلايبنتز تقديم هذا الجواب المفقود •

٣ ـ الضرورة والحرية الانسانية :

قال لايبنتز ان كل شيء يحدث للانسان متضمن في جوهره منذ البداية ، ولهذا فقد كان يواجه بشكل عاجل مسألة الارادة الحرة• يقول قيصر اذا كان الله قد خلق جوهراً ما ينبغي أن يفعل بطبيعته بأسلوب ما مثال ذلك اجتز نهر الروبيكون[1] فكيف يمكن لقيصر أن يمتلك حرية الاختيار عندما كان واقفاً على ضفاف نهر الروبيكون • فهو بوصفه قيصر لا يستطيع أن يفعل غير ذلك • وجواب لايبنتز عن هذه المسألة قد صيغ في حدود تمييزه بين المعاني المختلفة لكلمة «ضروري»• ان أحد معاني « ضرورة » هو الضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية : الضرورة التي يعبر عنها في حقيقة عقلية ، والآخر هو الضرورة الفيزيقية أو الافتراضية ، وهي الضرورة التي يعبر عنها في حقيقة من الواقع • وعكس الضرورة الميتافيزيقية مستحيل من الناحية المنطقية ؛ وعكس الضرورة الفيزيقية ممكن ولكنه لا يحدث فعلاً • والضرورة التي يعمل بها الانسان كما يفعل هي من النوع الثاني لانها تتأتى ببساطة من مبدأ السبب الكافي ، وهو أمر جائز أن هذا الجوهر قيصر الذي يريد أن يعمل بهذا الاسلوب ينبغي أن يكون قد خلق هولا أي جوهر آخر • ولهذا ليس من المستحيل من الناحية المنطقية أن يكون على قيصر أن

---

(١) نهر في ايطاليا كان يؤلف حدود بلاد يوليوس قيصر وعندما اجتازه اظهر انه عازم على قتال بومبي Pompey والتعبير الانكليزي Crossthe Rubicon يعني ان يبدأ المرء امرا لا يتراجع عنه ابدا .

يفعل غير الذي فعل • وبالرغم من أنه قد أُرسي في طبيعته أي طريق سوف يختار ، فانه ما يزال يختار بين عدة خيارات ، وأي واحد منها ممكن وهكذا بقيت الحرية الانسانية •

وكان لايبنتز الذي لم يكن متحرراً من تهنئة نفسه ، مسروراً بوضوح من هذا الحل ، ولكنه غير مُرضٍ لان معنى « الامكان » الذي يكون للمرء ممكناً فيه أن يعمل بطريقة تغاير ما يفعل انما هو مجرد أن من المعقول الافتراض بأنه يعمل بشكل مغاير ، وأن هذا لا يتضمن تناقضاً ، وأنه يظل من المستحيل فعلاً بالنسبة له أن يفعل ذلك • ولكن اذا كُمّ فاه المرء ، وغلت يداه مثلاً ومنع بذلك من ايقاف سرقة بيته ، فان من المعقول الافتراض بأنه كان بامكانه منع هذه السرقة ، أي أن عدم استطاعته في هذه الحالة عبارة عن استحالة فعلية • ومع ذلك ليس هناك من يفترض بأن هذا الانسان كان حراً في منع السرقة • فنحن نحتاج الى أكثر من مجرد امكان منطقي بين خيارات من أجل الحرية وهو كل ما يقدمه لايبنتز لنا • غير ان معالجته لا يمكن اسقاطها بسهولة من الحساب ، فهو على حق بكل تأكيد في البرهان على أن الانسان ما يزال حراً في فعل شيء ما يصدر عن طبعه أي أن مجرد أن المرء كان بامكانه أن يتنبأ أن الانسان قد يختار بطريقة ما لانه كان ذلك النوع من الانسان لا يرينا أنه كان حراً في اختيار ما اختار وهذه مسألة متشابكة وما تزال دون حل ، ونظرية لايبنتز ذات قيمة في رسم تمييزات فيها حتى ولو أنه لم يرسم كل ما هو ضروري ، أو يرسم الخط الرئيسي في المكان الصحيح •

٤ ــ أفضل عالم ممكن :

وقد أصبح تفاؤل لايبنتز بارزاً أي نظريته بأن الله قد اختار أفضل

عالــم ممكن • وقــد هاجــم فولتير نظريتــه هــذه بعنف ففــي كتابــه Candide مثــلاً بانغلوس Panglosse الفيلسوف مــن أصحاب لايبنتز الذي يبرر مغتبطاً بنفسه ضروب اختيار الله في وجــه كوارث مريبة لا معنى لها • ومثل هذا الانتقاد يستند الى أساس بالرغم من أنه موجه الى محاكاة هزلية للايبنتز : لان منظومة لايبنتز مثلها في ذلك مثل جميع المؤلفات الميتافيزيقية العظيمة تجسد مع براهينه وجهة نظر خاصة عن العالم ذات مستلزمات أخلاقية يمكن أن نجدها مثيرة المتعاطف أو النفــور •

وقد أوضحت التعليقات التي عرضت هنا بعضاً من نظريات لايبنتز فقط وناقشت بعضاً من الانتقادات التي وجهت لها • وانه اعتراف بفضل عبقريته أن يستلزم نقــد صحيح مناقشة مستفيضة لجميــع القضايا الرئيسية لفلسفته • وقد اتخذ عنها كلها نظرات ما تزال هامة مثمــرة صاغها في منظومة على رشاقة وعمق تقف نموذجاً لنمط الميتافيزيقي المنهجي ، وظل أحد أكثر الفلاسفة ايحاء في جميع العصور •

(رسالة في الميتافيزيقا ١٦٨٥) :

٤ً ــ تنقسم أفعال الله وأعماله الارادية عادة الى عادية وخارقــة • ولكن يحسن أن نعتبر أن الله لا يفعل شيئاً دون نظام • وهكذا فــان ما يسمى خارقاً انما هو كذلك بالنسبة لنظام خاص أقر بــين الأشياء المخلوقة ، أما بالنسبة للنظام الشامل فكل شيء ينصاع اليه • وهــذا صحيح بحيث لا يدع شيئاً يحدث في الدنيا بدون نظام على الاطــلاق فقط بل لا يمكن للمرء أن يتخيل مثل هذا الامر • لنفرض مثلاً أن شخصاً ما قد رسم بسرعة عدداً من النقاط على صحيفة من الورق كما

يفعل اولئك الذين يمارسون فن الضرب بالرمل المبتذل : فقد أقول الآن انه يمكن أن نجد خطاً هندسياً سيكون ثابتاً وحيد النمط أي تابعاً لصيغة ما ، وفي الوقت ذاته ، سوف يمر بجميع هذه النقاط حسب الترتيب الذي رسمته بها اليد • كذلك اذا رسم خط متصل كان مرة مستقيماً ، ومرة دائرياً ، ومرة من أية صفة أخرى ، فمن الممكن أن نجد مدلولاً ، وصيغة ، أو معادلة مشتركة بين جميع النقاط على هذا الخط بفضل التغيرات التي ينبغي أن تحدث • ولا يوجد وجه ، على سبيل المثال ، لا تشكل خطوطه الخارجية جزءاً من خط هندسي لا يمكن رسمه كله بحركة ما حسب القاعدة • ولكن عندما تكون الصيغة بالغة التعقيد فان ما ينطبق عليها يسمى شاذاً • وعلى ذلك يمكننا أن نقول ان الله مهما كان الاسلوب الذي خلق به الكون فقد كان منظماً ويتبع نظاماً عاماً ما • ومع ذلك فان الله قد اختار الاكمل ، أي ما هو في الوقت نفسه الابسط في وضعيته ، والاغنى بظواهره كما هو الحال مع الخط الهندسي الذي يسهل انشاؤه غير أن خواصه وآثاره بارزة وواسعة •••

٩ — وينجم عن هذا (تضمن المحمولات في الموضوع) مفارقات عديدة هامة • من بينها أن ليس صحيحاً أن يتماثل جوهران تماثلاً تاماً ويختلفان عددياً فقط Solo Numero ، وأن ما قاله القديس توما في هذه الناحية عن الملائكة والعقول quod ibi omme indivi duum sit Species infino صحيح بالنسبة لجميع الجواهر ، بشرط أن يأخذ المرء الفرق النوعي كما يفعل علماء الهندسة في حالة الاشكال ، وأنه يمكن للجوهر أن يبدأ من خلال الخلق فقط وأن يزول من خلال الفناء فقط • وأنه لا يمكن أن ينقسم الجوهر الى جوهرين ، ولا أن يصنع من جوهرين • وهكذا لا يزداد عدد الجواهر ولا ينقص من خلال الوسائل

الطبيعية ، بالرغم من أنها تتحول مراراً • وأكثر من ذلك : فان كل جوهر يماثل عالماً بكامله وهو أشبه بمرآة الله أو الكون اللتين تعكسان كل جوهر على طريقته ، كما هو الحال مع المدينة الواحدة فهي تتمثل على أنحاء مختلفة تبعاً للزوايا التي ينظر اليها منها • وهكذا فان الكون يتضاعف مرات بقدر عدد الجواهر ، وكذلك مجد الله يتضاعف مرات بقدر ما يتعدد اختلاف تصور أفعاله • ويمكن القول بأن كل جوهر يحمل في طياته طابعاً من نوع ما من حكمة الله اللامتناهية ، ومن قدرته غير المحدودة ، ويقلده على قدر ما يستطيع ، لانه يعبر عن كل ما يحدث في الكون ولو بشكل غامض في الماضي والحاضر والمستقبل ، ويشبه ادراكاً لا متناهياً ، أو قدرة على المعرفة • ومادامت جميع الجواهر الاخرى تعبر عن هذا الجوهر بدورها ، وتتطابق معه ، فاننا نستطيع القول بأنها تمد قدرتها الى الجواهر الاخرى مقلدة في ذلك قدرة الخالق غير المحدودة •

١٣ ـ قلنا ان مفهوم الجوهر الفرد يشمل كل شيء يمكن أن يحدث له دفعة واحدة ، وأن المرء يتمكن من رؤية كل شيء يمكن أن يتضمنه المفهوم حقاً لدى النظر فيه ، كما نستطيع أن نرى في طبيعة الدائرة كل الخصائص التي يمكن اشتقاقها منها • وعلى هذا النحو ، قد يبدو أن الفرق بين الحقائق الضرورية والجائزة قد تهدم ، وأن لا مكان للحرية الانسانية ، وأن الحتمية المطلقة تسود جميع أفعالنا كما تسود كل حوادث العالم الأخرى • وأرد على هذا بأنه ينبغي التمييز بين ما هو يقيني وما هو ضروري • فكل امرىء يسلم بأن احتمالات المستقبل مؤكدة مادام الله قد تنبأ بها ، ولكن لا نقول عنها ضرورية بسبب كل ذلك • بل قد يقال اذا كان بالامكان استنتاج نتيجة دون

خطأ من تعريف أو مفهوم فانها ضرورية • وما دمنا نتمسك بأن كل شيء يجب أن يحدث لأي شخص متضمن بالقوة في طبيعته أو مفهومه ، كما أن جميع الخصائص مشتملة في تعريف الدائرة ، فان الصعوبة تظل قائمة • ولمواجهة هذا الاعتراض مواجهة كافية أقول ان الارتباط أو التسلسل على نوعين : أحدهما ضروري على وجه الاطلاق حيث ينطوي عكسه على تناقض ، وهذا له مكانه بين الحقائق الخالدة كحقائق الهندسة • والآخر ضروري على سبيل الافتراض ex hypothesi ، وعرضي ان صح التعبير • وهو جائز بحد ذاته مادام عكسه لاينطوي على تناقض • والتسلسل الاخير لايقوم على أفكار محضة ، وعلى عقل الله ، بل على قرارات حرة ، وعلى عمليات الكون • ولنضرب مثلا على ذلك ، فما دام يوليوس قيصر سيصبح ديكتاتورا دائما ، وسيدا للجمهورية ، وسوف يطيح بحرية روما ، فان هذا العقل متضمن في مفهوم ، لاننا أفترضنا أن طبيعة مثل هذا المفهوم الكامل للموضوع يستلزم كل شيء لكي يمكن تضمين المحمول في الموضوع (ex possit inesse subjects) ويمكننا أن نقول انه بفضل هذا المفهوم أو الفكرة ينبغي أن يؤدي هذا الفعل ، مادام ينتسب اليه لان الله عالم بكل شيء • غير انه من الممكن أن نلح في الرد على ذلك ، على أن طبيعته أو شكله يقابل هذا المفهوم ، وما دام الله قد فرض عليه هذه الشخصية ، (الكلام هنا عن قيصر) فانه مضطر بذلك الى ارضائها ، وأستطيع في حالة مماثلة للاحتمالات المقبلة ،والتي ليس لها من واقع الا في عقل الله وارادته ، والذي ينبغي أن تقابله ما دام الله قد أعطاها سلفا هذا الشكل• ولكني أفضل مواجهة الصعوبة لا الانسحاب أمامها عن طريق الاستشهاد بصعوبات أخرى ، وما أنا بصدد قوله قد يصلح لايضاح الاولى

والثانية على حد سواء • فهنا ينبغي على المرء اذن أن يطبق التمييز بين نوعي الارتباط ، وأقول ان ما يحدث تبعا لهذه القرارات مؤكد ولكنه غير ضروري ، واذا فعل المرء العكس فانه لا يفعل شيئا مستحيلا بحد ذاتــه بالرغم من أنــه مستحيل على سبيل الافتراض ex hypothesi أنه ينبغي حدوثه • لانه اذا كان أي امرىء قادرا على اقامة برهان كامل يثبت ارتباط الموضوع ، وهو قيصر ؛ بالمحمول أي مشروعه الناجـح فانه يظهر في الواقع أن ديكتاتورية قيصر المقبلة تمتلك أساسا في مفهومه أو طبيعته ، وهكذا يمكن للمرء أن يرى هنا سبب عزمه على اجتيـاز نهـر الروبيكون ، لمـاذا ربـح معركـة فارسـالا ولـم يخسـرها ، وأنـه كان حكيما وبالتالـي متأكـدا مـن أن هـذا سوف يحدث • غير أن المرء لا يبرهن بذلك على أنه كان ضروريا بحد ذاته ، ولا أن عكسه ينطوي على تناقض • وبالطريقة ذاتها ، من المعقول والمؤكد أن الله سوف يفعل الافضل بالرغم من أن ما هو أقل كمالا لا ينطوي على تناقض • فقد وجد أن هذا البرهان عن محمول قيصر لم يكن مطلقا كبراهين الاعداد أو الهندسة تلك ، بل ان هذا المحمول يفترض تسلسل الاشياء التي اختارها الله بحرية ، والتي ارسيت بقرار الله الاول الحر ، وكان وجوب خلق الاكمل دوما • كذلك في القرار الذي أراده الله تبعا للقرار الاول المتعلق بالطبيعة الانسانية وهو أنه ينبغي للناس دوما أن يفعلوا ما يبدو هو الافضل بالرغم من أنهم يفعلون ذلك بحرية • وكل حقيقة تقوم على هذا النوع من القرار جائزةبالرغم من انها مؤكدة ،لان قرارات الله لا تغير امكانات الاشياء • وكما قلت أيضا ، بالرغم من أن الله يختار الافضل على وجه اليقين ، فان هذا لا يمنع ما هو أقل كمالا من أن يكون ممكنا بحد ذاته • قد لا يحدث مطلقا ، ولكن ما يجعله

يرفضها ليس استحالتها بل تناقضها • والان لا شيء ضروري عكسه ممكن • وعلى المرء عندئذ مواجهة هذه الانواع من الصعوبات مهما بدت كبيرة ، وما كانت في الواقع أقل ازعاجا لجميع المفكرين الاخرين الذين عالجوا هذه القضية ، بشرط أن يعتبر أن كل القضايا الجائزة ذات أسباب لان تكون هذا الشكل لا غيره ، أو أنها ذات أدلة قبلية Apriori على صحتها تجعلها يقينية ، وتظهر أن لارتباط الموضوع بالمحمول في هذه القضايا أساساً في طبيعة أحدهما أو الآخر ، والامر ذاته ، غير أنها لا تمتلك براهين ضرورية ما دامت أسبابها قائمة على مبدأ الجواز أو على ما هو الافضل أو ما يبدو كذلك بين أشياء ممكنة على حد سواء • ومن ناحية أخرى ، فان الحقائق الضرورية قائمة على مبدأ التناقض ، وعلى امكان الماهيات ذاتها أو استحالتها دون النظر في هذا الى ارادة الله أو المخلوقات •

محاولات جديدة في العقل البشري :

••••المشكلة المطروحة هي ما اذا كانت النفس بحد ذاتها فارغة كليا كالصحيفة التي لم يكتب فيها شيء (الصحيفة البيضاء Tabulo rasa) ، كما هو الحال في رأي ارسطو ، وصاحب المقالة Essay (لوك) ، وما اذا كان كل ما خط فيها يأتي من الحواس وحدها ومن الخبرة الخارجية بكل بساطة من حين لآخر ، كما أعتقد مع أفلاطون ، ومعه الفلاسفة المدرسيون ، ومع جميع أولئك الذين يأخذون مقطعا من القديس بولس (الرومان ٢/١٥) بهذا المعنى حيث لاحظ أن قانون الله مكتوب في القلب ••• ومن هذا يطرح سؤال آخر وهو ما اذا كانت جميع الحقائق تتوقف على الخبرة ، أي على الاستقراء

والامثلة ، أو ما اذا كان لها أساس آخر • لانه اذا كان بالامكان التنبؤ ببعض الحوادث قبل تجربتها ؛ فمن الواضح أنه ينبغي علينا هنا الاسهام بشيء ما خاص بنا • فالحواس ليست كافية لاعطائنا كل المعرفة بالرغم من أنها ضرورية بالنسبة لكل معرفتنا الفعلية ما دامت لاتقدم الحواس غير الامثلة أي حقائق خاصة أو فردية • وجميع الامثلة التي تؤكد حقيقة عامة مهما كانت متعددة لا تكفي لاقامة ضرورة شاملة لهذه الحقيقة ذاتها لانه لا ينجم عن ذلك أن ما حدث سيحدث مرة أخرى بالطريقة ذاتها •

•••• وقد يبدو أن الحقائق الضرورية ، كما نجدها في الرياضيات البحتة ؛ وخاصة في الحساب والهندسة ينبغي أن تكون لها مبادئ برهان لا تتوقف على الامثلة ، ولا على شهادة الحواس تبعا لذلك ، بالرغم من أننا لا نفكر فيها بدون الحواس • وهذا يجب الاعتراف به جيداً • وقد فهم اقليدس هذا جيداً فكان غالباً ما يبرهن مستعيناً بسبب على درجة كافية من الوضوح من خلال الخبرة ، والصور الحسية • كذلك فان المنطق ، والميتافيزيقا ، والاخلاق ، ويؤلف أحد صوره علم اللاهوت الطبيعي ، ويؤلف الآخر علم الفقه الطبيعي مليئة بهذه الحقائق ؛ وبالتالي لا يأتي الدليل عليها الا من مبادىء داخلية نظرية • صحيح أنه لا ينبغي لنا أن نتصور أن هذه القوانين الخالدة للعقل يمكن أن تقرأ في النفس كما نقرأ في كتاب مفتوح ، وكما يقرأ القاضي الروماني مرسومه في مجموعة القوانين دون صعوبة أو بحث ؛ بل يكفي أنه يمكن اكتشافها فينا بقوة الانتباه حيث تقدم الحواس فرصة له • ويفيد نجاح التجارب ايضا كتوكيد للعقل كما تفعل البراهين في الحساب لتجنب خطأ التفكير عندما تكون المحاكمة طويلة •••

ويبدو أن مؤلفنا القدير يدعي عدم وجود شيء في حيز الامكان فينا وأن لا وجود لشيء لا نعيه فعلا في كل وقت • غير أنه لا يستطيع أن يعني هذا على وجه الدقة والا فان رأيه سوف يكون على درجة بالغة من المفارقة • لان العادات المكتسبة ، ومضمونات ذاكرتنا لا تدرك بوعي دوما ، ولا تأتي لمساعدتنا حسب الحاجة ، بالرغم من أننا غالبا ما نسترجعها بيسر الى ذهننا عند أبسط فرصة تجعلنا تتذكرها ، كما نحتاج الى بداية الاغنية لنتذكرها • كذلك فقد عدل توكيده في أماكن أخرى قائلا بعدم وجود شيء فينا لا نعيه ولو في وقت سابق على الاقل• غير أنه الى جانب كون المرء لا يستطيع أن يكون واثقا عن طريق العقل وحده الى اي حد غابت ادراكاتنا السابقة التي قد نكون نسيناها وبخاصة بالنسبة للنظرية الافلاطونية في التذكر التي بالرغم من طبيعتها الاسطورية فانها تتفق جزئيا مع العقل المجرد ، وأقول بالاضافة الى ذلك لماذا ينبغي لنا أن نكتسب من خلال ادراكاتنا للاشياء الخارجية ، وأن لا شيء يمكن كشفه في أنفسنا ؟ وهل نفسنا صفحة بيضاء بحيث لا يوجد شيء الى جانب الصور المستعارة من الخارج ؟

•••••• هناك ألف اشارة تقودنا للتفكير بوجود عدد لا يحصى من الادراكات فينا في كل لحظة ولكن دون ادراك بالترابط وبدون تأمل ، أي تغيرات في النفس ذاتها لا نشعر بها ، وذلك اما لان الانطباعات ضعيفة جدا ، أو عديدة جدا ، أو متساوية بحيث لا شيء يكفي لتمييز احداها من الاخرى ، بل مرتبطة بالاخرى فلا تفشل في احداث أثرها ، واشعار الاخرين بها بشكل غامض على الاقل في المجموع ••••

وبكلمة واحدة فان الادراكات غير المحسوسة عظيمة الفائدة في علم النفس كما هو حال الجزئيات غير المحسوسة في الفيزيقا ، ومن غير

المعقول رفض الاولى أو الثانية بحجة انها بعيدة عن متناول الحواس • اذ لا شيء يحدث كله دفعة واحدة • وان أكبر مبادئي توكيداً أن الطبيعة لا تقفز أبداً ، وهذا ما أسميته بقانون الاستمرار عندما تحدثت عنه في العدد الاول من «اخبار جمهورية الاداب» • وفائدة هذا القانون عظيمة في الفيزيقا • انه يعلمنا أن الصغير يتحول دوماً الى كبير ، والعكس بالعكس ، من خلال الحجوم المتوسطة في الدرجة كما في الكمية • ولا تتولد حركة فجأة من السكون ، ولا ترتد اليه الا من خلال الحركات الصغيرة • كما أن المرء لا يستطيع اكمال السير في أي خط أو طول قبل أن يكمل خطا أقصر ، بالرغم من أن الذين عرضوا قوانين الحركة ، يلاحظون هذا القانون ، معتقدين بأن الجسم يستطيع تلقي حركة معاكسة للحركة السابقة مباشرة في لحظة واحدة • وكل هذا يقودنا الى الاستنتاج حقا أن الادراكات القابلة للملاحظة تأتي على درجات من ادراكات بالغة الصغر بحيث لا تمكن ملاحظتها • والتفكير على غير ذلك يدل على عدم فهم الدقة الهائلة للاشياء التي تتضمن دوما وفي كل مكان لا نهاية فعلية •

وقد لا حظت أيضا أنه بفضل التغييرات غير المحسوسة ، لا يمكن لشيئين فرديين أن يتماثلا تماثلا تاما ، وأنهما يختلفان دوما بأكثر من مجرد فرق عددي • وهذا يهدم مفهوم الصحائف البيضاء للنفس • فالنفس دون تفكير جوهر دون فعل ، وفراغ في مكان ، وذرات بل حتى جزئيات غير منقسمة فعلا في المادة ، سكون مطلق ووحدة نمط كاملة في جزء واحد من الزمان والمكان أو المادة ، كرات كاملة من العنصر الثاني ، ومكعبات أصيلة كاملة ، وآلاف الخيالات الاخرى مما تخيله الفلاسفة تصدر عن مدلولاتهم غير الكاملة التي تقبلها طبيعة الاشياء ،

والتي يسمح بوقوعها جهلنا ، وعدم انتباهنا لغير المحسوس • وهذه أمور لا يمكن التسامح معها ما لم تقتصر على تجريدات العقل ، العقل الذي يلح على أنه لا ينكر الاشياء التي يعبرها خارجة عن موضوع أي بحث خاص بل يضعها في جانب واحد ••••

١ ــ (حدسي) ، الحقائق الاولية التي تعرف بالحدس كالاشتقاقية على نوعين : انها اما أن تكون حقائق العقل ، أو حقائق الواقع • فحقائق العقل ضرورية ، وحقائق الواقع جائزة • والحقائق الاولية هي تلك التي نطلق عليها الاسم العام متماثلة لانها تبدو وكأنها لا تفعل شيئا غير تكرار الامر نفسه دون أن تعطينا أية معلومات انها اثباتية أو انكارية••

ومن ناحية أخرى ، فان الحقائق الاولية للواقع هي الخبرات المباشرة الداخلية لبداهة الشعور • هنا نجد الحقيقة الاولى للنزعة الديكارتية أو القديس أوغسطين « أنا أفكر فأنا موجود » أي أنا شيء يفكر وهي حقيقة أولى تصمد جيداً • ويجب أن نعترف مع ذلك ، أنه كما يكون الامران المتماثلان عامين أو خاصين ، وأن أحد الصنفين واضح مثل الآخر (ما دام من الواضح القول بأن آ هي آ كما نقول ان شيئاً ما هو ماهو عليه) كذلك تكون حقائق الواقع الاولى•لانه ليس من الواضح بالنسبة لي مباشرة اني أفكر فقط ، بل واضح لي كذلك أني امتلك أفكاراً مختلفة ، وأني أفكر أحياناً بـ (آ) وأحياناً أخرى بـ (ب)، الخ••• وعلى ذلك فان مبدأ ديكارت مبدأ سليم ولكنه ليس الوحيد من نوعه • وانت ترى في هذا أن جميع الحقائق الاولية للعقل أو الواقع تشترك في هذا الامر التالي وهو أنها لا يمكن البرهان عليها بأي شيء أكثر يقينا •

وأعتقد أن المعيار الحقيقي المتعلق بمواضيع الحواس هو الارتباط في الظواهر ، أي الارتباط بما يحدث بمختلف الامكنة والازمنة ؛ وفي خبرات مختلف الناس ، الذين هم أنفسهم ، وكل منهم بالنسبة للاخر ظواهر هامة جدا في هذا الشأن • والارتباط الذي يسبغ الصدق على حقائق الواقــع المتعلقة بالاشياء المحسوسة خارجنا ويتم التثبت مــن صحته بوساطة حقائق العقل ، كظواهر علم البصريات الذي يعلله علم الهندسة • ومع ذلك ، ينبغي الاعتراف بأن ليس أي من هذا اليقين من أعلى درجاته كما اعترفت أنت بذلك • لانه ليست احالة ميتافيزيقية أن يوجد حلم كحياة الانسان المتواصلة الباقية ؛ بــل ان من المخــالف للعقل فكرة أن تتألف خطة كتاب ما عرضا عن طريق رمي الحروف معا على سبيل الصدفة • وفوق ذلك ، من الصحيح أنه طالما آن الظواهر مترابطة فلا يهم ما اذا كانت تسمى حكما أم لا ما دامت التجربة ترينا أننا نخطيء في الاجراءات التي تتخذها فيما يتصل بالظواهــر عندمــا نفهم تبعا لحقائق العقل •

المونادولوجيا The Monadology (١٧١٤) :

١ ــ ليست الموناد التي سوف نتكلم عنها هنا شيئــا غير جوهــر بسيط يدخل في مركبات وتعني كلمة بسيط أنه دون أجزاء •

٢ ــ وانه ينبغي وجود جواهر بسيطة مادامت توجد مركبات لان المركب ما هو الا مجموعة أو تجمع لجواهر بسيطة •

٣ ــ والان حيثما لا توجد أجزاء ، فليس الامتداد ، ولا الاشكال وقابلية الانقسام ممكنة • وهذه المونــادات هي الــذرات الحقيقيــة للطبيعة وبكلمة واحدة انها عناصر الاشياء •

٤ ــ ولا خوف من انحلالها ، وليس هناك من طريقة يمكن تصورها يمكن فيها لجوهر أن يتهدم بالوسائل الطبيعية •

٥ ــ وللسبب ذاته لا توجد طريقة يمكن تصورها يمكن فيها لجوهر أن يولد بالوسائل الطبيعية ، مادام لا يمكن تكوينه بالتأليف •

٦ ــ وعلى ذلك فمن الممكن القول بأن المو ناد لا تستطيع أن تبدأ أو تنتهي الا مرة واحدة ، أي تستطيع أن تبدأ بالخلق وتنتهي بالفناء ؛ في حين أن المركب يبدأ وينتهي بالاجزاء •

٧ ــ وفوق ذلك ، ليس هناك من طريقة تعلل كيف يمكن تعديل المو ناد أوتغييرها داخلياً بأي شيءمخلوق آخر،لانه لا شيء يمكن تعديل موقعه داخلها ، ولا يمكن تصور أية حركة داخلية يمكن توجيهها وزيادتها أو انقاصها داخلها كما يمكن ذلك في المركبات حيث نحدث تغييرات بين الاجزاء • وليس للمونادات نوافذ يمكن أن يدخل منها أي شيء أو يخرج ، ولا يمكن للحوادث أن تنتزع من الجواهر أو تجري خارجها كالانواع العاقلة كما اعتاد أن يفعل الفلاسفة المدرسيون • وهكذا لا يمكن لجوهر أو حادث الدخول الى المو ناد من الخارج •

٨ ــ ومع ذلك فانه ينبغي أن تمتلك المونادات صفات والا فانها لا تكون حتى ماهيات • ولو لم تختلف الجواهر البسيطة لما وجدت أية طريقة لادراك أي تغير في الاشياء • لانه لا يمكن لما هو موجود في المركب أن يأتي الا من العناصر البسيطة ، ولو لم يكن للمونادات صفات لكانت غير قابلة للتمييز احداها عن الاخرى نظراً لانها لا تختلف من حيث الكمية • وبالتالي ما دام المكان مليئا ، فان كل جزء منه لا يتلقى دوما

في كل حركة الا ما يعادل ما كان قبلا ، وتكون حالة الاشياء غير قابلة للتمييز الواحدة من الاخرى •

٩ ـ وفي الواقع ان كل موناد يجب أن تكون مختلفة عن كل موناد أخرى • لانه لا يوجد في الطبيعة مطلقا كائنان متماثلان كل التماثل ولا يمكن ايجاد فرق داخلي بينهما ، أو أن يقوم أحدهما على الاقل على صفة داخلية •

١٠ ـ وأسلم بأن كل كائن مخلوق ، وبالتالي الموناد المخلوق عرضة للتغير ، وفوق ذلك فان هذا التغير متواصل في كل منها •

١١ ـ وينجم عن ما قلناه آنفا أن التغيرات الطبيعية في المونادات انما تأتي من مبدأ داخلي ، ما دام السبب الخارجي لا يمكن أن يؤثر في وجودها الداخلي •

١٢ ـ ولكن بالاضافة الى مبدأ التغير يجب أن توجد سلاسل من التغير الذي يؤلف ان صح التعبير مواصفات الجواهر البسيطة وتنوعها •

١٣ ـ وهذه السلاسل ينبغي أن تنطوي على الكثرة في الوحدة أو فيما هو بسيط • لانه ما دام كل تغير طبيعي يحدث على درجات ، فشيء يتغير ، وشيء يبقى ، وبالتالي يجب أن يوجد في الجوهر البسيط العديد من العواطف والعلاقات بالرغم من أنه ليست له أية أجزاء •

١٤ ـ وليست الحالة الانتقالية التي تستلزم تعددا في الوحدة أو الجوهر البسيط وتمثلها الا ما يسمى بالادراك الذي ينبغي أن نميزه

عن الادراك بالترابط أو الشعور الذي سيظهر فيما يلي • وهنا تفشل النظرية الديكارتية بوجه خاص،مادامت تعتبر الادراكات التي لا نعيها غير موجودة • وهذا أيضا ما جعل أتباع ديكارت يعتقدون أن الارواح وحدها مونادات ، وأن لا وجود لارواح للحيوانات أو الكمال Entelechies • فقد فشلوا مع معظم الناس في التمييز بين حالة متطاولة من اللاشعور وبين الموت بالمعنى الدقيق • وبذلك اتفقوا مع وهم الفلاسفة المدرسيين عن الأنفس المستقلة استقلالا كاملا، وأكدوا وجود عقول غير متوازنة جريا مع اعتقادهم بأن النفوس فانية •

١٥ ــ ان فاعلية المبدأ الداخلي الذي يحدث التغيرات أو الانتقال من ادراك لآخر يمكن أن تسمى بالميل الواعي • صحيح أن الرغبة لا يمكن أن تبلغ دوما مرتبة الادراك الكلي بشكل كامل الذي تهدف اليه ، بل تبلغ دوماً شيئاً منه ، وتصل الى ادراكات أخرى •

١٦ ــ اننا نعاني في أنفسنا تعددا في جوهر بسيط عندما نجد أن أقل فكرة نعيها تستلزم تنوعا في الموضوع • وهكذا فان جميع من يسلمون بأن النفس جوهر بسيط عليهم أن يقبلوا هذا التعدد في الموناد•

١٧ ــ وينبغي الاعتراف ، فوق ذلك ، بأن الادراك ، وما يتوقف عليه غير قابلين للتفسير بالاسباب الميكانيكية،أي،بالاشكال والحركات• ولو فرضنا وجود آلة مؤلفة على هذا الشكل بحيث تفكر وتشعر ، وتملك ادراكا ، فاننا نستطيع أن نتصورها موسعة ومحافظة مع ذلك على النسب ذاتها بحيث نستطيع الدخول اليها كالطاحون • واذا كان هذا الامر كذلك فينبغي أن نجد عندما نبحث في داخلها أجزاء تتدافع فقط وليس أي شيء يمكن بوساطته تفسير ادراك ما • اذ ينبغي البحث

عن ذلك في الجوهر البسيط وليس في المركب أو الآلة • وأبعد من ذلك لا شيء غير هذا (وبخاصة الادراكات وتغيراتها) يمكن أن يوجد في الجوهر البسيط ، كذلك في هذا وحده تقوم جميع الفاعليات الداخلية للجواهر البسيطة •

١٨ ـ ان اسم الكمال يمكن أن يطلق على جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة لانها تمتلك في ذاتها شيئا من الكمال ،فهي تمتلك شيئا من الكفاية الذاتية التي تجعل مصادر فاعلياتها الداخلية والكائنات الآلية الروحية ان صح التعبير •

١٩ ـ واذا اخترنا أن نطلق اسم «نفس» على كل شيء يمتلك ادراكات ورغبات بالمعنى العام الذي سبق شرحه،فان جميع الجواهر أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى نفوسا ، ولكن مادام الشعور شيئا أكثر من الادراك البسيط ، فاني أرى من الصحيح أنه ينبغي أن يكفي الاسم العام للمونادات أو الكمال بالنسبة لتلك الجواهر البسيطة التي تمتلك ادراكا فقط ، وأن تلك الجواهر ينبغي أن تسمى وحدها بالنفوس التي يكون ادراكها أكثر تميزاً ، ومصحوبا بالذاكرة •

٢٠ ـ اننا نعاني في انفسنا حالة لا تتذكر فيها شيئا ، ولا نملك أي ادراك قابل للتميز ، وذلك عندما نقع في حالة اغماء ، أو حينما يغلب علينا نوم عميق لا أحلام فيه • ففي هذه الحالة لا تختلف النفس عن الموناد البسيطة اختلافا محسوسا • ولكن ما دامت هذه الحالة غير متواصلة وأن النفس تخرج منه ، فان النفس شيء أكثر من موناد بسيطة •

٢١ ــ ولا ينجم عن هذا أبداً أن في مثل هذه الحالة يوجد جوهر بسيط بدون ادراك ، فذلك مستحيل في الواقع للاسباب التي سبق تقديمها ، لانها لاتستطيع أن تفنى ، ولا أن تستمر في الوجود دون شعور ، وليس هذا الشعور شيئا آخر غير الادراك • ولكن عندما يوجد عدد كبير من الادراكات الدقيقة التي لا يتميز فيها شيء ، فاننا نصاب بالدوار كما هو الحال عندما ندور حول أنفسنا عدة مرات على التعاقب وبالطريقة ذاتها حيث تنشأ حالة دوار قد تجعلنا نغشى ، وتمنعنا من تمييز أي شيء ، وقد يحدث الموت في هذه الحالة لفترة ما عند الحيوانات •

٢٢ ــ ولما كانت كل حالة حاضرة لجوهر بسيط هي نتيجة طبيعية للحالة التي سبقتها ، فان حاضره غني بمستقبله •

٢٣ ــ وما دمنا نعي ادراكنا لدى الافاقة من الاغماء فاننا يجب أن نمتلكها مباشرة قبلا ، بالرغم من أننا غير واعين لها ، لانه لايمكن أن يأتي أدراك ما بطريقة طبيعية الا من ادراك آخر ، لحركة لايمكن أن تأتي بطريقة طبيعية الا من حركة أخرى •

٢٩ــ ان معرفة الحقائق الضرورية الخالدة هي مايميزنا عن الحيوانات ويزودنا بالعقل والعلوم وتسمو بنا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله • وهذا مانسميه بالنفس العاقلة أو الروح فينا •

٣٠ ــ كذلك عن طريق معرفة الحقائق الضرورية ، وعن طريق تجريداتها ، نرقى الى أفعال التأمل التي تجعلنا نفكر بما يسمى (أنا) ، وأن نلاحظ لدى التفكير بأنفسنا أن هذا أو ذاك موجود فينا • وهكذا

نفكر بالوجود ، والجوهر والبسيط والمركب ، واللامادي ،والله ذاته• وتتصور أن ماهو محدود فينا لاحدود له عنده • وتزودنا أفعال التأمل هذه بالموضوعات الرئيسية لمحاكماتنا •

٣٨ ـ وينبغي أن يوجد السبب النهائي للاشياء في الجوهر الضروري الذي لايوجد فيه تنوع للتغيرات الخاصة الا بصورة بارزة كما في مصدرها وهذا ما نسميه الله •

٣٩ ـ وبما أن هذا الجوهر سبب كاف لكل هذا التنوع ، والذي يرتبط به أيضا طوال الوقت فليس هناك الا اله واحد وهذا الاله كاف•

٤٠ ـ وبامكاننا أن نستنتج أن هذا الجوهر السامي وهو جوهر وحيد كلي وضروري لايملك شيئا خارجّ ذاته مستقلا عنه بوصفه نتيجة محضة لكائن ممكن ،ينبغي أن يكون غير قادر على التحديدات وينبغي أن يتضمن واقعاً قدر الامكان •

٤٦ ـ ولكن علينا ألا نتخيل كما يفعل بعضهم أن الحقائق الخالدة لكونها تعتمد على الله ، حقائق اعتباطية تتوقف على ارادته كما اعتقد ديكارت على ما يبدو • وهذا لا يصح الا بالنسبة للحقائق الجائزة ومبدؤها هو الأهلية ، أو اختيار الأفضل في حين أن الحقائق الضرورية تتوقف على عقله وحده وهي موضوعه الداخلي •

٥٣ ـ ولما كان يوجد عددٌ لا نهاية له من الأكوان الممكنة في أفكار الله ، ولما كان لا يمكن وجود إلا كون واحد منها فينبغي أن يوجد سبب كافٍ لاختيار الله الذي ألزمه انتقاء عالم دون آخر •

٥٤ ــ ولا يمكن ايجاد هذا السبب إلا في الأهلية أو درجات الكمال التي تتضمنها هذه العوالم ، فكل عالم ممكن يملك حقاً في المطالبة بالوجود بمقدار الكمال الذي يتحلى به •

٦٠ ــ وإلى جانب ذلك نستطيع أن نرى فيما قلته آنفاً ، الأسباب القبلية لماذا لم تستطع الأشياء أن تكون غير ما هي عليه • لأن الله عند تنظيم الكل اهتم بكل جزء وبخاصة كل موناد • وما دامت من طبيعتها أن تمثل ، فلا شيء يستطيع قصرها على تمثيل جزء من الأشياء ، وبالرغم من أن من الصحيح أن هذا التمثيل غامض فيما يتصل بتفاصيل الكون الكلي ، ولا يمكن أن يكون متميزاً في حالة جزء صغير من الأشياء وبخاصة تلك التي هي الأقرب أو الاعظم في علاقتها بكل من المونادات وإلا كانت كل موناد آلهة • وليست المونادات محدودة فيما يتصل بالموضوع بل بتغير معرفتها بالموضوع •فكلها تسعى بجد وبشكل غامض وراء اللامتناهي ، والكل غير أنها محدودة ومتميزة حسب درجات ادراكاتها المتميزة •) •



العنوان الاصلي للكتاب :

THE AGE OF REASON

The 17 Th Century philosophers

by

STUART HAMPSHIRE

A Mentor Book

الفهـــرس



صدر في سلسلة أبحاث

* مستقبل المرأة ـ روجيه غارودي
* القرد العاري ـ ديزموند موريس
* عصر العقل ـ ستيورات هامبشر
* الصراع الايديولوجي في العلاقات الدولية
  ـ د . عبد الحسين شعبان
* خير الزاد في حكايات شهرزاد
  ـ دراسة في ألف ليلة وليلة ـ بو علي ياسين
* انثولوجية الفنون التقليدية ـ د . ابراهيم الحيدري
* الاسطورة والمعنى ـ شتراوس
* منعطف المخيلة البشرية ـ صموئيل هنري هووك
* أدب الاطفال والفتيان في العالم ـ مجموعة مؤلفين



دار الحوار للنشر والتوزيع ـ سورية ـ اللاذقية ـ ص . ب ١٠١٨